اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۹۶ء

مدیر:
پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

مندرجات

جلد: ۲۴ | اقبال ریویو: جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۳ء | شمارہ: ۲

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لیے)

پاکستان	بیرونی ممالک
38 روپیہ	8 ڈالر یا 4.50 پونڈ

قیمت فی شمارہ

پاکستان	بیرونی ممالک
10 روپیہ	2.00 ڈالر یا 1.00 پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، "اقبال ریویو" ، ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ، لاہور ، کے نام ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

مدیر : پروفیسر محمد منور ، ڈائرکٹر
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان ،
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور
مطبع : زرین آرٹ پریس ،
۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

ہمارے قلمی معاونین

جناب سمیع اللہ قریشی	گورنمنٹ ڈگری کالج ، جھنگ
جناب سید نور محمد قادری	گجرات
ڈاکٹر وحید قریشی	چیئرمین مقتدرہ قومی زبان ، کراچی
ڈاکٹر وفا راشدی	کراچی
پروفیسر محمد منور	ڈائرکٹر ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور
جناب صدیق جاوید	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
ڈاکٹر حسن اختر	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
جناب افضل حق قرشی	شعبۂ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس) لاہور
جناب قلیم اختر کیانی نقشبندی	لاہور
ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ ڈگری کالج ، پسرور
جناب افضل حق قرشی	شعبۂ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس لاہور
ڈاکٹر حسن اختر	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	شعبۂ اُردو ، اوریئنٹل کالج ، لاہور

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

مجلس ادارت

جلد ۲۴ | جولائی ۱۹۸۳ | بمطابق رمضان المبارک ۱۴۰۳ | نمبر ۲

مندرجات

آنحضرت ﷺ : مظہرِ تکمیلِ نبوت و رسالت

سمیع اللہ قریشی

انبیاء کی بعثت کا بنیادی مقصد یہی تھا کہ ان کے عہد کی کوئی ایسی قوم خدا کی ہدایت سے محروم نہ رہ جائے جو کسی بھی اعتبار سے آس پاس کی دوسری اقوام کو متاثر کر سکتی ہے ۔ یا اپنے نسلی دائرے یا جغرافی خطے میں کسی بھی لحاظ سے کوئی نمائندہ حیثیت رکھتی ہے ۔

انسان کی تہذیبی تاریخ پر ایک زمانہ ایسا گزرا ہے (جو خاصا طویل بھی ہے) جب بنی نوعِ انسان کا اجتماعی شعور ابھی اپنے ارتقاء کی ابتدائی منازل طے کر رہا تھا اور علم و عقل ہنوز تہذیب کی معراج کو نہیں پہنچ سکے تھے ۔ لہذا اس عبوری دور میں انسان یا اقوام کی ذہنی سطح کے مطابق انبیائے کرام کے واسطے سے انہیں متوازن اور حسبِ استعداد تعلیمات الٰہیہ سے نوازا گیا ۔ یہاں تک کہ انسانی ذہنی ارتقاء کی اس منزل تک آ گیا کہ اپنے بدلے ہوئے تہذیبی حالات کے متوازی الٰہیاتی تعلیمات کو سمجھ سکے ، اپنی زندگی پر اس کا نفاذ کر سکے اور شعوری طور پر اس بات کو محسوس کر سکے کہ شعوب و قبائل محض پہچان کا ذریعہ ہیں ۔ ورنہ انسان خواہ وہ کسی بھی رنگ و نسل اور خطے سے متعلق ہو فی الاصل ایک ہے ۔ اس تصور کو جلا بخشنے کے لیے اور اس حقیقت کو نکھارنے کے لیے بلکہ اس اعزاز پر خدا کا شکر بجا لانے کے لیے بالآخر ذاتِ احدیت نے انسانوں میں ایک انسان کو آخری نجات دہندہ بنا کر اس دنیا میں بھیجا ۔ ایک آخری کتاب اس کی وساطت سے نوعِ انسانی کو عطا کی ۔ جس میں سب سے پہلا اعلان انسان کی زبان سے ان الفاظ میں کرایا کہ :

الحمد للہ ربِ العٰلمین

اس لیے کہ انسان کا تہذیبی شعور اب واقعی اس درجے پر آ چکا تھا کہ اس بے پایاں اور ہمہ گیر نعمت پر ہر لمحہ خدا کا شکر واجب تھا ۔ چنانچہ

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انسانی تاریخ کے اس موڑ پر دنیا میں تشریف لاتے ہیں جو انسان کی روحانی تہذیب کا تکمیلی دور ہے ۔ یہ انسانی تہذیب کا وہ اہم موڑ ہے جب علی العموم انسان اس بات کی صلاحیت حاصل کر چکا ہے کہ وہ اُمتِ واحدہ کا فرد بن کر اپنا عرصۂ حیات مکمل کرے اور بہترین نقوش ثبت کرکے اس دنیا سے رخصت ہو ۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عہد اور آگے آنے والے ہر عہد کے انسان کو یہی باور کرانے کے لیے تشریف لائے تھے کہ فی الحقیقت انسانیت کے اس مرحلے پر انسان کن اہلیتوں سے سرفراز ہو چکا ہے اور تاریخ میں اب اسے اپنا مرتبہ اور مقام کس قسم کی زندگی گزار کر متعین کرنا ہے ۔

انسان کی تاریخ کے جس عہد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے ، اسے خدا کی ربوبیت کی انتہاؤں کا دور بھی کہا جا سکتا ہے ۔ اور اس لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کی موجودہ نشاۃ ثانیہ میں دوسرے آدمؑ قرار پاتے ہیں ـــــ پہلے آدمؑ کے ساتھ انسان کے شعور کی طفولیت کا آغاز ہوتا ہے ۔ درمیانی عرصہ میں اُس نے اپنے سفرِ شعور کی مختلف منازل طے کیں ۔ جس میں نوحؑ ، ابراہیمؑ ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ بہت نمایاں سنگ ہائے میل ہیں ۔ یہاں تک کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد انسانی تہذیبی شعور کی آخری منزل بن جاتی ہے ۔ کیونکہ یہ اعلان پچھلے کسی پڑاؤ پر نہیں سنا گیا جسے رسالت و نبوت کے آخری پڑاؤ پر انسان نے یوں سنا ہے کہ آج سے دنیا بھر کا انسان ایک انسان ٹھہرا دیا گیا ہے ۔ اس لیے کہ اُس کا خدا ایک ہے ۔ لہذا عقائد کے تمام دھاروں کو توحید کے ایک ہی سمندر میں جذب ہونا چاہیے ۔

خدا کی وحدت کی طرح انسان کی وحدت کا اعتراف بھی ضروری تھا ۔ کیونکہ یہی انسان کی روحانی تاریخ کی آخری معراجِ کمال ہے ۔ جس کا اظہار ان الفاظ کے ساتھ فرما دیا گیا ہے کہ کلکم ابناء آدم و آدم من تراب (تم سب ایک آدمؑ کی اولاد ہو اور آدمؑ کی تخلیق مٹی سے ہے) لہذا تمہیں ہمیشہ اس وحدتِ خلق کو مدِ نظر رکھنا چاہیے ۔

متفرق انسانیت کے سابق تجربات اس زاویے سے کیے جاتے تھے کہ خدا نے انسانوں کو مختلف علاقوں میں ماحول اور طبائع کی رنگا رنگی کے ساتھ پیدا کیا اور ہر ماحول کے مطابق ہی مختلف روحانی ہدایات سے بھی

اُنھیں نوازا ہے تو لامحالہ وہ خدا کی نگاہ میں بھی مختلف اکائیاں ہیں ۔ اور انھیں اپنے ان اختلافات ہی پر قائم رہنا چاہیے ۔ لیکن انسان کو زمین پر ہمیشہ بٹے رہنے ہی کے لیے پیدا نہیں کیا گیا تھا ۔ اُسے اگر ایک عرصے تک پھیلاؤ کا سفر کرنا تھا تو اُس کے لیے ایک وقت سمٹاؤ کا سفر بھی ضروری تھا ۔ چنانچہ آج کے انسان کو بہ حیثیت مجموعی دیکھا جائے تو وہ بیک وقت دو سفر کر رہا ہے ۔ آفاقی وسعتوں میں پھیلاؤ کا بھی ۔ اور دوسری طرف اپنے مرکزِ وحدت کی سمت سمٹاؤ کا بھی ۔ چنانچہ مختلف نسلوں اور تمدنوں کے انسان بتدریج ایک دوسرے کے قریب آ رہے ہیں ۔ اور وہ دن زیادہ دور نہیں رہ گیا ہے کہ جب وہ کان الناس أمة واحدة کی تاریخ کو دہراتے ہوئے ساری روئے زمین پر وحدت در کثرت کا نمونہ پیش کر دے گا ۔ اور یہ وحدت ایک طاقتور باطنی اور انسانی وحدت ہوگی جسے روحانی اور دینی وحدت کہنا چاہیے ۔

یہی وہ وحدتِ دینی و انسانی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واضح اعلان کروا کر قائم کر دیا ہے کہ قل یاأیھا الناس انی رسول اللہ الیکم جمیعاً ۔ (اے پیغمبر ! اعلان کر دیجیے کہ اے تمام انسانو ! میں تم سب کے لیے اللہ کا رسول بن کر آیا ہوں) ۔ دوسرے لفظوں میں تم سب انسان اب صرف میری اُمت قرار دیے گئے ہو لہذا تمھیں ایک ہی مرکز (اسلام) پر مجتمع ہو جانا چاہیے ۔ چنانچہ آپؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اسی ہمہ گیر مشن کو ڈیڑھ لاکھ انسانوں کے سامنے ان عالم گیر ابدی الفاظ میں پیش فرمایا کہ :

" ۔ ۔ ۔ لوگو بے شک تمھارا رب ایک ہے اور جدِّ اعلیٰ بھی ایک ہے ۔ تمام انسان آدمؑ کی اولاد ہیں ۔ آدمؑ مٹی سے بنایا گیا تھا ۔ خدا کے ہاں صرف وہی معزز ترین ہے جو سب سے زیادہ خدا خوف ہے ۔ عربی کو عجمی اور عجمی کو عربی پر ، سرخ کو سیاہ اور سیاہ کو سرخ پر کوئی فضیلت نہیں ۔ برتری کی بنیاد صرف تقویٰ ہے ۔ " (طبری)

خدا کو صرف ایک قبیلے بنی اسرائیل کے ساتھ مخصوص کرکے بھی دیکھا گیا ۔ خدا کے نور کو ایران کی سرزمین کا ورثہ بھی قرار دیا گیا ۔ انسان کو خدا کا بیٹا بھی بنایا گیا ۔ ویدوں کی مذہبی عبارتوں کو غریب اور نادار شودر کی سماعتوں پر حرام کرکے بھی تسکین حاصل کی گئی ۔ حصولِ نجات کے لیے نروان اور آوا گون کے چکروں میں بھی انسان کو پھنسائے

کی کوشش کی گئی اور بنی اسرائیل کی گم شدہ بھیڑوں کی تلاش کے دعوے پر بھی اکتفا کیا گیا لیکن انسان کے اصلی شعور کی تکمیل کہیں بھی نہ ہو سکی ۔ اس لیے کہ یہ تمام تر مقاصد اور مناہج محدود ، نامکمل اور وقتی تھے ۔ ان میں سے کوئی ایک اعلان بھی آفاقی نہیں تھا ۔ دنیا بھر کے انسان کو ایک اکائی جانتے ہوئے کسی مصلح ، داعی اور پیغمبرؑ نے مخاطب نہیں کیا تھا ۔ کرشن نے نہ بُدھ نے ، زرتشت نے نہ موسیٰؑ نے اور نہ عیسیٰؑ نے ۔

انسان کی روحانی تاریخ میں صرف نبی اکرمؐ کا اعلان ہی وہ ایک اعلان ہے جو اُن تمام اختلافات کو ختم کر دیتا ہے جو وقتی ، نسلی اور ہنگامی تعلیمات سے پیدا ہوئے تھے لیکن اپنے اپنے عہد کی ضرورت بھی تھے ۔

اگر یہ پیغام جس کا دوسرا نام قرآن ہے اور اس کا لانے والا جس کا نام محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم ہے ، انسان کو ذاتِ احدیت کی طرف سے عطا نہ ہوتے تو دنیا کی روحانی تاریخ خدا کی احدیت کو ثابت کرنے سے عاجز رہتی ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کے روحانی ارتقاء کی تکمیل کے آخری مظہر تھے ۔ اگر جسم کے ارتقاء کا ایک خاص مقام پر پہنچ کر مستقل شکل اختیار کر لینا ضروری تھا تو روح اور شعور کے لیے بھی یہ بات بے حد ضروری تھی کہ وہ نبوت اور رسالت کے حوالے سے بے شمار روحانی منازل طے کرنے کے بعد ایک آخری منزل پر آ کر مستحکم ہو جائے ۔ چنانچہ اسی آخری استکمالی ضرورت کو نبیِ آخر صلی اللہ علیہ وسلم کی تکمیلِ نبوت کے ذریعے پورا کر دیا گیا ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ انسانی تمدن اور تہذیب دونوں اپنے کمال اور انتہا کو پہنچ جاتے ہیں ۔ ساری ترقیات انسانی اعمال میں جو یکسانیت اور سہولت پیدا کرتی ہیں وہ تمدن ہے ۔ اور کلچر یعنی تہذیب و ثقافت اُن افکار کا صلہ ہے جو کسی بھی معاشرے میں مذہب اور اخلاق کے حوالے سے پیدا ہوتے ہیں ۔

انسانی تاریخ کے ہر عہد میں یہ دونوں ادارے موجود رہے ہیں ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی دفعہ کلچر کو اپنی کلی شکل میں تمام انسانیت کے سامنے پیش فرمایا اور مظہرِ تکمیلِ نبوت و رسالت ٹھہرے ۔

تمدن اور تہذیب انسان کی تاریخ میں ہمیشہ ساتھ ساتھ نہیں چلے ۔ کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ صرف تمدن کا دور رہا اور کبھی صرف تہذیب یا کلچر بلا تمدن کا ۔ مثلاً رومنوں کا اقتدار تمدن کا عہد تھا ۔ مگر ابتدائی عیسائیت نے صرف کلچر کے فروغ میں حصہ لیا اور کوئی تمدن پیش نہیں کیا ۔ پھر ایک دور ایسا بھی آیا جب روم عیسائیت کے زیر اثر آیا تو تہذیب تمدن پر غالب آ گئی ۔ تا آنکہ آج یورپ میں اس کے برعکس تہذیب ، کلچر ، اخلاق سب کے سب تمدن کے تابع یا اُس کی بھینٹ چڑھ چکے ہیں ۔ بہرحال اسلام سے پہلے نہ کبھی کوئی کلچر آفاق ہو سکا اور نہ ہی کوئی تمدن عالمگیر قرار پا سکا ۔ گویا دنیا اور دین یا دوسرے لفظوں میں مادیت اور روحانیت اکٹھے نہیں ہو سکے ۔ تورات کے پیش کردہ نظام میں ان کے اجتماع کی ایک صورت ملتی ضرور ہے مگر وہ بالکل ابتدائی حیثیت کی ہے ۔ باقی رہے دوسرے مذاہب ۔ تو اُن کے ہاں اس کی کوئی بھی صورت دکھائی نہیں دیتی ۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت اس اعتبار سے بھی کاملیت اور جامعیت کی مظہر ہے کہ جب ہم اسلام کی روحانی اور تہذیبی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو بلا شبہ یہ تمدن اور تہذیب کو یکجا کرنے کی کامیاب اور آخری کوشش نظر آتا ہے ۔

مختصر معاشروں یا چند اقوام و قبائل کی رہنمائی بے لچک قوانین کے بل پر کی جا سکتی ہے ۔ شاید اسی لیے سابق انبیاء کی تعلیمات میں ہمیں عام طور پر کوئی لچکدار رویہ نظر نہیں آتا ۔ لیکن پوری انسانیت کی رہنمائی ایک ایسی تعلیم کی متقاضی ہوتی ہے جو اپنے اندر لچک رکھتی ہو ۔ انسان صنفی اعتبار سے ہم اعضا ہونے کے باوجود اپنے سوچنے کے انداز میں خدا تعالیٰ کی ہر دوسری مخلوق سے مختلف ہے ۔ اس ہستی کو ایک وحدت بنانے کے لیے کس قدر ضروری تھا کہ ایک ایسا رسولؐ دنیا کے سامنے آئے جو اس ادارے کی تکمیل کرتے ہوئے تمام انسانوں کو اعتصام بحبل اللہ کی طرف لے آئے ۔ یعنی اس کا پیش کردہ نظامِ زندگی دین فطرۃ بھی ہو اور الدین یسر کا مصداق بھی ۔

نبوت اور رسالت دراصل انسان کو نجات کا راستہ دکھانے والے اُلوہی ادارے کا نام ہے ۔ مگر تاریخ ادیان میں بارہا ایسا بھی ہوا ہے کہ وہی مذاہب جو نجات کا راستہ دکھانے کے دعویدار تھے ، اپنے دور کی

تمدنی ترقیات میں یوں جذب ہو کر رہ گئے کہ اُن کے پیرو خدا کا راستہ دکھانے کے بجائے خود ساختہ راستے دکھانے لگے اور انبیاء کے راستوں کو آہستہ آہستہ تاویلات و تنسیخات کی بھٹیوں میں پگھلا کر اپنے پسندیدہ مصالحانہ سانچوں میں ڈھال لیا اور اس طرح خدائی تعلیات کالعدم ہو کر رہ گئیں۔

اس لیے ضروری تھا کہ ایک آخری نبیؐ آئے تو اس ضمانت کے ساتھ آئے کہ اُس کی تعلیمات کو اُس کی زندگی کو، اُس کے اشارات ابرو کو، اُس کے نقوشِ قلب و قدم کو، اُس کے زاویہ، فکر و لیت کو اور اُس کی خلوت و جلوت کو ہمیشہ کے لیے باقی رکھا اور خلط ملط ہونے سے محفوظ رکھا جائے گا۔ اور جیسے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ادارۂ نبوت و رسالت کا بجا طور پر مظہرِ استکمال ہونے کا اعزاز دیا جا سکے گا۔ یہ آخری نبی کون ہیں؟ ہمارے آقا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ـــ اور اُن کے دین کے باقی رہنے کی الٰہی ضمانت کیا ہے؟ انا نحن نزلنا الذکر و انا لہ، لحٰفظون۔ (یقیناً ہم ہی نے ذکرِ قرآنی نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے تحفظ کی ضمانت دیتے ہیں)۔

ایسا بھی نہیں ہوا کہ تہذیب اور کلچر کو نمو دینے والی الہامی تعلیمات تورات، انجیل اور زبور۔ اور غیر الہامی تعلیمات وید۔ گیتا۔ ژند اور پاژند یکسر دنیا سے مٹ گئی ہوں۔ اوراق میں اپنی محرّف و مبدل شکل میں تو یہ آج بھی موجود ہیں۔ مگر خود ان کے ماننے والوں کے نزدیک مستند نہیں رہیں۔ یہ ساری تعلیمات جن پر انسانی کلچر کا اپنے اپنے زمانے میں مدار تھا نہ صرف تاریخی شہادتوں کے اعتبار سے بلکہ اپنی داخلی شہادتوں کی بنیاد پر بھی اپنا مقام و مرتبہ کھو چکی ہیں اور یہ بات انسان کے تہذیبی رویے کو غیر مطمئن کر دینے کے لیے کافی ہے۔ پھر وہ تضادات توہمات، غیر عقلی، غیر اخلاقی اور غیر انسانی باتیں اس پر مستزاد ہیں جو ان کتابوں کا حصہ بن چکی ہیں۔ چنانچہ انسانی کلچر کی سابقہ تمام بنیادوں کا زوال قرآن کو بطور آخری مکمل اور دائمی کتاب ثابت کرنے کا سبب بن جاتا ہے کہ چودہ صدیاں گزر جانے پر بھی جس کا استکمال، کیا بلحاظ مضامین، اسالیب، زبان اور اعجاز کے اور کیا بلحاظ اپنی تعلیمات کے، چیلنج نہیں ہو سکا ـــ اور جب یہ آخری پیغام محفوظ ہے تو پھر اُس کا لانے والا بھی تہذیبِ انسانی کے اہم ترین ادارے یعنی نبوت اور

رسالت کا اپنی کتاب کی صورت میں زندۂ جاوید تکمیل کنندہ قرار پا جاتا ہے
رسولِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے موقع پر یہود بھی اپنے کلچر کے احیاء بذریعہ ادارۂ نبوت کے منتظر تھے ۔ مگر یہ مقام صرف اور صرف آپؐ ہی کو عطا ہوا ۔ اور اس اعلان کے ساتھ عطا ہوا کہ :

اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ

(اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے کہ اپنی رسالت کی ذمہ داری کس کے سپرد کرے) (انعام ۔ پارہ ۸ ۔ رکوع ۲)
یہودیوں کی طرف سے یہ بات بار بار کہی گئی کہ : نحن اولیٰ بالملک و النبوۃ ۔ فکیف نتبع العرب (نبوت کے اہل اور حقدار تو ہم (انشاء اللہ) ہو سکتے ہیں ۔ نہ کہ یہ عرب ۔ پھر ہم ان کی پیروی کیوں کریں !) (تفسیر الخازن)
لیکن جب یہود اپنے کلچر کی آپ اپنے اعمال سے نفی کر چکے تھے تو اس ادارے کا بھی اپنی آخری مکمل شکل میں حق بحقدار رسید ہونا لازم ہو چکا تھا ۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مظہرِ تکمیلِ رسالت و نبوت ہونا ابوالانبیاء حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اُس عظیم الشان دعا کی مقبولیت ہے جو چار ہزار سال پہلے اسی مقام پر کی گئی تھی اور جس کے الفاظ یہ ہیں : ربنا وابعث فیھم رسولاً منھم یتلوا علیھم آیٰتک و یعلمھم الکتٰب والحکمۃ و یزکیھم (سورہ بقرہ ۔ آیت ۱۲۹) (اے ہمارے پروردگار ان لوگوں میں خود انہی کے اندر سے ایک رسول مبعوث فرما جو اُنہیں تیری آیات پڑھ کر سنائے اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور اُن کا تزکیہ کرے) اس آیت میں نبی کی بعثت کی چار اغراض بیان کی گئی ہیں :

(۱) آیاتِ الٰہی (معجزات) کے قصے سنا کر دل نرم کرنا
(۲) تعلیماتِ الٰہی پیش کرنا
(۳) تعلیماتِ الٰہی کی حکمتیں سمجھانا
(۴) (اپنے اُسوۂ حسنہ کے ذریعے) انسانوں کو پاکباز بنانے کی سعی کرنا ۔

امام فخرالدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیرِ کبیر کے جز سوم میں

اس پر ایک خوبصورت بحث کی ہے ۔ فرماتے ہیں :

"انبیاء اور رسولوں کی بعثت سے دین کے متعلق جو فائدہ اُٹھایا جاتا ہے ، اس کی کئی صورتیں ہوتی ہیں ۔

اول : یہ کہ مخلوق میں طبعی طور پر قلتِ فہم اور ناسمجھی کی صفت پائی جاتی ہے ۔ اس ضمن میں نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی قسم کے دلائل اُن کے سامنے پیش کیے ۔ قدم قدم پر وضاحتیں بیان کیں ۔ اعتراضات دور کیے ۔ شکوک و شبہات مٹائے ۔ غرض تفہیمِ آیات میں کوئی دقیقہ باقی نہ چھوڑا ۔

دوم : لوگ اگرچہ جانتے تھے کہ اُنھیں اپنے مولٰی کی خدمت کرنی چاہیے لیکن اُنھیں اس خدمت کے ادا کرنے کا صحیح طریقہ معلوم نہیں تھا ۔ چنانچہ آپؐ نے اس خدمت کی صورت بیان فرما دی ۔ تاکہ وہ اس خدمت کو بجا لا سکیں اور اس بجا آوری میں اپنی طرف سے کوئی دانستہ یا نادانستہ ایسی غلطی نہ کریں جو مولٰی کو ناپسند ہو ۔

سوم : لوگوں میں طبعاً سُستی ، غفلت اور ملال کی کمزوری بھی پائی جاتی ہے ۔ لہذا آپؐ نے اُن کے سامنے مختلف قسم کی ترغیبات ، ترہیبات اور تنبیہات رکھیں جو اُنھیں اطاعتِ احکام کے لیے بیدار اور چاق و چوبند کریں ۔ اور لمحہ بہ لمحہ اُن کے اندر شوق و ولولہ پیدا کرتی رہیں ۔

چہارم : انسانی عقل کی مثال ایسی ہی ہے جیسے آنکھ کا نور — اور یہ بات واضح ہے کہ آنکھ کے نور سے کامل طور پر فائدہ اُسی وقت اُٹھایا جا سکتا ہے جب کہ سورج کا نور بھی پھیلا ہوا ہو — آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نور عقلی اور الٰہی سورج کے نور کی طرح ہے ۔ جو لوگوں کی عقلوں کو اپنے نور سے تقویت دیتا اور اُن کے لیے اُن عینی اُمور کو ظاہر کرتا ہے جو اُس کے ظہور سے قبل پوشیدہ تھے "۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کے اُس کلچر کو اپنی معراج پر پہنچانے والے وہ آخری نبیؐ اور رسولؐ تھے جو تمدن کو بھی ہمراہ لے کر چلتا ہے ۔ نظام چلاتا ہے ۔ فیصلے کرتا ہے ۔ اور پھر ان فیصلوں کو انسانوں پر بہ نفس نفیس نافذ بھی کرتا ہے ۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے ۔

انا انزلنا الیک الکتب بالحق لتحکم بین الناس بما ارٰلک اللہ (النساء : ۱۰۵) (اے نبی ! ہم نے تمھاری طرف حق

کے ساتھ کتاب نازل کی ہے ۔ تاکہ تم لوگوں کے درمیان اللہ کی دکھائی ہوئی روشنی میں فیصلے کرو ۔)

ادرۂ نبوت کے حوالے کے امام رازی ہی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ : لایجوز ان یبعثہ اللہ الا مع کمالہ فی العقل و الرأی و العلم بالتوحید" (ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ اللہ تعالٰی نے کسی ایسے کو نبیؑ بنا دیا ہو جو کامل العقل اور صائب الرائے ہونے کے ساتھ ساتھ علم توحید میں بھی کامل نہ ہو ۔)

جب دوسرے انبیاء کا یہ مقام ہے تو پھر نبی آخرالزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی عقل ، رائے اور توحید میں اکمل الکاملین ہونا بدرجہ اتم ثابت کیوں نہ ہوگا ۔

امام رازیؒ نے اپنی تفسیر کے پانچویں جزء میں نبی اور ولی کے استکمال میں فروق بتاتے ہوئے ایک فرق یہ بھی بتایا ہے کہ : فالولی ھو الانسان الکاملی لا یقوی علی التکمیل و النبی ھو الانسان الکامل المکمل (معلوم ہوا ولی خود تو باکمال ہوتا ہے لیکن دوسروں کو باکمال بنانے کی قدرت نہیں رکھتا ۔ اس کے برخلاف نبی وہ ہوتا ہے جو انسان کامل ہونے کے ساتھ ساتھ دوسروں کو باکمال بنا دینے کی طاقت کا حامل ہوتا ہے ۔)

بے شک دوسرے تمام انبیاء نے بھی انسانوں کے لیے اپنا اپنا نمونہ چھوڑا بلکہ اپنی زندگی کی روح دوسروں میں پھونکنے کی سعی کی ۔ مگر سیرت نبیِ آخر صلی اللہ علیہ وسلم گواہی دے رہی ہے کہ تمام انبیاؑ میں اپنے اصحابؓ کو ستارے بنا دینے والے نبیؐ صرف ایک آپؐ ہی تھے ۔ ایسے ستارے جو جامد نہیں تھے بلکہ مولد تھے جن سے قیامت تک سیارے در سیارے پیدا ہوتے اور اپنے سورجؐ کی روشنی کو چار دانگ عالم میں پھیلاتے رہیں گے ۔ دوسرے لفظوں میں نبی آخر صلی اللہ علیہ وسلم کے کاملِ مظہرِ رسالت و نبوت ہونے کی ابدی گواہی پیش کرتے رہیں گے ۔

سورۂ دخان میں ویسے تو سب رسولوں کے بارے میں اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے کہ : انا کنا مرسلین ۔ رحمۃ من ربک ط (الدخان ۔ آیت ۵ - ۶) یقیناً ہم ہی رسولوں کو تمہارے رب کی طرف سے رحمت بنا کر بھیجتے رہے ہیں) لیکن رحمۃ للعالمین ۔ اور ۔ الا رحمۃ للعالمین کا مستقل خطاب فقط رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو عطا کر کے انہیں

استکمال رحمت کا مظہر کامل قرار دیا گیا ۔

یوں تو ہر نبیؑ نے اپنے مصاحبین کو اندھیروں میں نور عطا کیا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور معیت سے جو نور صحابہ کرامؓ کو عطا ہوا وہ بھی اپنی مثال آپ تھا ۔ اسی لیے آپؐ نے ایک نشست میں فرمایا : ''اگر تمہاری روحانی حالت اور ایمانی کیفیت ہر جگہ ایسی ہی رہتی جیسی میرے پاس بیٹھے ہوئے ہوتی ہے تو فرشتے آ آ کر تم سے مصافحے کرتے'' ۔ استکمال نور کا یہ مقام اور اعطائے نور کی یہ قوت و قدرت نبی آخر صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کبھی کسی کو عطا نہیں ہوئی ۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نور نبوتؐ کے فیضان کو جس طرح اپنا حرز جان بنانے کی کوشش کی اور اپنے آقاؐ کی سیرت کے ایک ایک پہلو کو جس طرح یاد رکھا ، پرانی نبوتوں کی تاریخ اس کی کوئی مثال پیش نہیں کرتی ــ بے شک ہر نبی کامل ہوا اور اُس نے اپنے متبعین کو کامل بنایا بھی لیکن آج سابق انبیاء کی سیرت کے نمونے کہیں بھی نہیں ملتے ۔ نہ اُن کے متبعین نے انھیں محفوظ رکھا ہے ۔ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی سیرت طیبہ کسی نبی اور رسول کی وہ واحد سیرت ہے جو افراد اور الفاظ ہر شکل میں محفوظ ہے ، ہر عہد میں محفوظ ہے اور قیامت تک محفوظ رہے گی ــ اس لیے کہ : انک لعلی خلق عظیم

آپ کی سیرت وہ عظیم الشان سیرت ہے جس کا آئینہ قرآن عظیم ہے ۔
اور یہ آئینہ کبھی مدھم نہیں ہو گا ۔ کان خلقہ القرآن

(بروایت عائشہؓ آپؐ کی سیرت سراپا قرآن عظیم ہے) جس کے تحفظ کی سچی ضمانت انا نحن نزلنا الذکر و انا لہ لحفظون کی آیت میں دے دی گئی ہے ۔

واقعہ تو یہ ہے تاریخ نبوت و رسالت میں جملہ انبیاء اسلام کا صرف سراغ دیتے نظر آتے ہیں ۔ ان کی زندگیوں کا جو کچھ حال معلوم ہو سکا ہے وہ انسان کی تہذیب نفس کے لیے کوئی مکمل اور جامع کلچر یا نظام حیات دیتا نظر نہیں آتا ۔ یہ بزرگ ہستیاں دین فطرت کو کامل اور مکمل نہ کر سکیں ۔ اس میں اُن کی ناکامی کو نہیں بلکہ اُن کے مناصب کی حدود

کو دخل تھا ۔ لہذا اُن کی صرف وہی سنت محفوظ رہ سکی یا یاد کی جاتی رہی جس جس میں وہ مظہر کامل تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف انبیاء اپنی کسی نہ کسی ایک صفت خاص کے ساتھ مشخص ہیں ۔ جبکہ حضور ختمی مرتبت اجتماع کمالات نبوت و رسالت نظر آتے ہیں ۔ آپؐ کی ذات میں وہ تمام اوصاف جو دیگر انبیاء اور مرسلین کو الگ الگ عطا ہوئیں ، تمام کی تمام شامل ہو جاتی ہیں — شاید محمد صلی اللہ علیہ وسلم نام بھی اسی جامع استکمال کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کے معنی ہی یہ ہیں کہ حد درجہ تعریف کیا گیا ۔ انبیاء سابقہ کے کمالات متفرقہ اور خصوصی صفات کا حضورؐ کی ذات میں جمع ہونا آپؐ کو اسم بامسمٰی ثابت کرتا ہے ۔

قرآن کہتا ہے ۔ فبھدھم اقتدہ ط (تو اُن کی ہدایتوں کو اپنے اندر جمع کر لے ۔ اور فرمایا و کان فضل اللہ علیک عظیما ۔ تجھ پر تیرے خدا کا فضل سب سے زیادہ ہے ۔ گویا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام کو اب کوئی دوسرا نہ پہنچ سکے گا ۔ بلکہ ادارۂ نبوت و رسالت میں بھی اب کوئی دوسرا داخل نہ ہو سکے گا ۔ نہ ظلی نہ بروزی ۔

زبور میں حضورؐ ہی کے لیے کہا گیا : ''خدا نے جو میرا خدا ہے خوشی کے روغن سے تیرے مصاحبوں سے زیادہ معطر کیا''۔

تورات میں لکھا ہے کہ : ''میں تمھارے بھائیوں میں سے ایک نبی قائم کروں گا اور اپنا کلام اُس کے منہ میں ڈالوں گا اور جو اُس کے کلام کو سنے گا میں اُس سے مطالبہ کروں گا''۔

گویا قرآن کی موجودگی نے تورات کے نسخ کو خود تورات سے ثابت کرکے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مظہر کاملِ نبوت و رسالت ثابت کر دیا ۔

انجیل نے کہیں دعویٰ نہیں کیا کہ اس کی تعلیم کامل ، جامع اور دائمی ہے ۔ بلکہ اس کے برخلاف صاف صاف کہا کہ :

'' . . . اور بہت سی باتیں تھیں ۔ لیکن تم برداشت نہیں کر سکتے ۔ لیکن جب محمیم (یا فارقلیط یا بے حد و حساب تعریف کیا گیا) آئے گا تو وہ سب کچھ بیان کر دے گا ''۔

گویا دونوں بڑے مذاہب نے اپنی تعلیم کو محدودیت کا اعتراف کرتے ہوئے ایک مکمل ہدایت لے کر آنے والے آخری نبی کی نوید سنائی ہے ۔

انھوں نے تسلیم کیا ہے کہ ابھی مکمل الٰہی تعلیم کے بیان کرنے کا وقت نہیں آیا ۔ مگر جب فارقلیط یعنی محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم آئیں گے تو قرآن کی شکل میں اپنی کامل تعلیم اور بطور ایک معیار کے اپنا اُسوۂ حسنہ پیش کریں گے اور اپنی نبوت و رسالت کے کمال کے مظہر بنیں گے ۔

انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا نے لفظ ''قرآن'' کے ذیل میں اعتراف کیا ہے کہ : ''دنیا کی تمام مذہبی شخصیتوں میں سب سے زیادہ کامیاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں'' ۔

یہ اعتراف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انک لعلٰی خلق عظیم کے مقام پر سرفراز ہونے کے باعث ہی ممکن ہوا ۔ جس کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ آپؐ نے تمام انبیائے سابق اور مرسلین کے صحائف اور کتب و تعلیمات کی تصدیق فرمائی ۔ اور اُن کے اخلاق فاضلہ کو اپنے اُسوۂ حسنہ میں شامل کر لیا ۔ بلکہ سورۃ الحدید کی آیت اعلموا ان اللہ یحیی الارض بعد موتھا کی زبان میں ''اللہ تعالٰی نے آپؐ کے ذریعے سے مردہ زمین کو نئے سرے سے زندہ کیا'' ۔ یعنی نبوتوں کے تمام اخلاق فاضلہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے اُجاگر ہوئے اور اس لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مکمل ہر نبی کے لیے متمم اور مکمل قرار پاتا ہے ۔ آپؐ کی ذات کی برکت سے دوسرے انبیاء کی مخفی باتوں کو بھی سامنے آنے کا موقع ملا اور تمام کمالات نبوت آپ کی ذات میں تمام ہوئے ۔

صحیح مسلم اور جامع ترمذی میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ؛ عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - - - - و کان النبی یبعث الی قومہ خاصۃ و بعثت الی الناس عامۃ ۔ (مشکواۃ ص ۵۱۲ بحوالہ متفق علیہ) ''مجھے پانچ باتیں ایسی دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں'' ۔ جن میں سے ایک بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی کہ ''مجھ سے پہلے نبی صرف اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا مگر میں تمام انسانوں کے لیے نبی بنایا گیا ہوں'' ۔۔۔

قرآن میں نبوت و رسالت کے تمام علوم جمع ہوئے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی جامع اور کامل وحی قرار دی گئی ۔ جملہ معارف اور متقدمین کو دی جانے والی ہر روحانی نعمت آپؐ کو عطا کر دی گئی ۔ گویا یوں بھی آپؐ کی ذات پر کمال نبوت و رسالت تمام ہوا ۔

خدا کی حمد اور تعریف انبیائے سابقہ نے بھی کی ۔ مگر احمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات میں بھی خدا کی تعریف کو اپنے کمال پر پہنچا دیا ۔ اور خدا شناسی کا ایک نیا معیار پیش کیا ۔ لہٰذا خدا کا احمد ہونے کے اعتبار سے بھی کوئی نبی یا رسول ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرح کامل اور اکمل نہیں ہے ۔ اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عبودیت کی حیثیت کا کمال ہے ۔

قرآن نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کمال کی ایک شہادت یوں بھی دی ہے کہ اقرأ کا حکم آپؐ کی ذات کے سوا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی دوسرے نبی یا رسول کو نہیں ملا ۔ گویا آپؐ کی تربیت خاص عطائے الٰہی ہے اور یہ تاریخ رسالت میں ایک منفرد اعزاز ہے کہ آپؐ کی عملی تکمیل بغیر کسی واسطے کے ہوئی ۔

مستشرق پرش فیلڈ نے اپنی کتاب New Researches میں لکھا :

''دنیا کی کسی قوم نے اتنی جلدی تہذیب حاصل نہیں کی جیسے کہ عربوں نے واقعی اسلام کی بدولت حاصل کی''۔ اس تہذیب کے پیچھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ ہدایت بخشی کارفرما تھی ، جس نے ان گنت انسانوں کو عارف کامل بنا دیا اور ایک شاندار کلچر کی بنیاد رکھی ۔ یہ اعزاز دنیا میں صرف ایک ہی انسان کامل کو عطا ہوا جس پر سلسلہ کمالات انسانیہ بھی تمام ہوا اور سلسلہ نبوت و رسالت بھی اور دائرۂ استعدادات بشریہ بھی اسی بے مثال ہستی پر اپنے کمال کو پہنچا ۔

حق تو یہ ہے کہ وراء الورا ، ذاتِ احدیت کو انسانی عقل محض اپنی طاقت سے دریافت کرنے سے قاصر تھی ۔ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کا پتہ ہمیں نہ بتایا ہوتا ۔ چنانچہ اس عالی مقام انسان کی قوتِ قدسیہ کا مکمل اندازہ دوسرے انسانوں کے بس سے باہر ہے ۔ جس طرح اتباع کے لیے بھی صرف رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہی واحد ہے ۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ نوع انسانی کے اتحاد اور عالمگیر برادری کے مادی ، اخلاقی ، سیاسی ، اجتماعی اور دستوری نشو و نما کی ابتدا ہوتی ہے ۔ بعثتِ انبیاء کے ہر مقصد کی تکمیل اسلام نے کر دی اور نبی اکرمؐ کی نبوت و رسالت انسانیت کے لیے ایک عظیم مستقبل کی نوید لے کر آئی ۔ اب انسان کے فکر اور وجدان

کو ایک ساتھ آگے بڑھنا تھا ۔ ہر چند کہ دوسری تحریکوں نے بھی نوع انسان کے قدم کسی نہ کسی اعتبار سے آگے بڑھائے ۔ لیکن جو کارنامہ اسلام کو دنیا کے تہذیبی استکمال کے سلسلہ میں انجام دینا تھا وہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و نبوت کی قطعیت اور خاتمیت نے سنبھالا ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا مقصد خالصۃً انسانی معاشرہ کو وجود میں لا کر نصب العین ، قیادت ، اطاعت ، آئین حیات ، راہ عمل ، غرض ہر چیز کو ایک مرکز پر مرتکز کرنا تھا اور یہ مقصد آپؐ نے پورا کر دیا ۔ بقول اقبالؒ :

''آپ کی ذات کے ساتھ نبوت اپنے کمال کو پہنچ گئی اور وہ مقصد پورا ہو گیا جس کے لیے اس ادارے کی ابتدا ہوئی تھی''۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت اب محض ایک عقیدہ نہیں بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے اسلام کے پیش کردہ تہذیبی معاشرے میں بطور ایک اٹل حقیقت کے قبول کرنا ہوگا ۔ کیونکہ عقائد بدل سکتے ہیں مگر حقائق اٹل ہو جاتے ہیں ۔

اقبالؒ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت کو اسی خیال سے روحانی کے علاوہ ایک سیاسی ، اجتماعی ادارہ بھی کہا ہے۔ کیونکہ اگر اس سے مقصود اُمت واحدہ کی تشکیل ہے تو اس کا مؤسس قائد بھی فقط ایک ہی ہوگا اور ایک ہی رہے گا ۔ اُس کی کوئی ایسی تعبیر اُس نبوت کے استکمال کو مجروح کر دے گی جس سے کوئی جدید — متوازی — قیادت ظہور میں آ سکے ۔

حضورؐ پراور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس نبوت اور رسالت کو پیش کیا وہ اگر ایک سیاسی اجتماعی ادارہ بھی ہے تو گویا فرد اور جماعت کے لیے منظم اور منضبط زندگی کا اُصول بھی ہے ۔ قرآن کے بقول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہی اس لیے ہوئی کہ جن ''سلاسل و اغلال'' اور زنجیروں نے انسان کو جکڑ رکھا تھا وہ توڑ دی جائیں ۔

اقبالؒ نے لکھا ہے کہ :

''نوع انسانی کے اپنے بلوغ کو پہنچ جانے کے بعد یہ قدرتی امر تھا کہ نبوت بھی اپنے استکمال پر اپنی خاتمیت کی مہر ثبت کر دے ۔ اور انسان اب کسی مزید رہنمائی کے انتظار میں مضطرب اور مذبذب نہ رہے ۔ اب اسے اپنے آپ پر بھروسہ ہو اور وہ اس آخری نبوت کے سہارے جو

اُسے عطا ہوئی ہے ، اپنی تہذیبی زندگی کا بوجھ آپ اُٹھائے'' ۔

اقبالؒ نے یہ رائے اس لیے قائم کی تھی کہ اس نبوت نے انسان اور انسان کے درمیان مصنوعی حد بندی ختم کر دی ہے ۔ خالق اور مخلوق کے درمیان کایسائی روک مٹا دی ہے ۔ حریت ، مساوات ، آزادی ، اُخوت اور عدل و احسان کی اقدار ایک حقیقت بن کر معاشرے کے رگ و پے میں سرایت کرنے کے لیے پیش کر دی ہیں اور اب ایک جہان امکان طلوع ہو رہا ہے ۔

اقبالؒ اپنے پانچویں خطبے ''مسلم ثقافت کی روح'' میں لکھتے ہیں کہ :

''پیغمبرؐ اسلام قدیم اور جدید دنیا کے درمیان کھڑے معلوم ہوتے ہیں ۔ اپنے پیغام کے مآخذ کے لحاظ سے وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں ۔ لیکن اس پیغام کی روح الھیں جدید دنیا سے وابستہ کرتی ہے ۔ ان کی ذات میں زندگی نے اپنی جدید رہنمائی کے لیے مناسب اور پہلے سے مختلف ذرائع علم دریافت کیے ہیں ۔

اسلام کے ذریعے نبوت اپنے خاتمے کی ضرورت کے احساس کے ساتھ اپنے کمال کو پہنچتی ہے ۔ اس سے مراد اس امر کا شدید احساس ہے کہ زندگی ہمیشہ کے لیے خارجی سہارے کی محتاج نہیں رہ سکتی''۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں نبوت اور رسالت اپنے خاتمہ کی ضرورت کے احساس کے ساتھ اپنے کمال کو پہنچتی ہے ۔ اور دیکھا جائے تو ختم نبوت کا مقام مرحلہ وار رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے ساتھ اپنے انجام کو پہنچا ۔

اقبالؒ نے کہا :

''خود شعوری کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ بالآخر انسان محض اپنی استعداد پر انحصار کرنے لگے''۔

انسان کو اس منزل تک لانے کے لیے انبیاء کی تعلیم کا اسلوب بتدریج بدلتا رہا اور یہ بھی ایک طرح سے انسانی اور پیغمبرانہ شعور کا ارتقاء تھا ۔

ابوالکلام آزاد نے ''ترجمان القرآن'' میں اسی خیال کو یوں پیش کیا :

''انبیائے کرام نے بھی وقتاً فوقتاً خدا کی توصیف کے لیے جو پیرایہ تعلیم اختیار کیا وہ اس سلسلہ ارتقا سے باہر نہ تھا ۔ بلکہ اس کی مختلف

کڑیاں مہیا کرتا ہے "۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نبوت و رسالت کے مظہر کامل ہونے کی حیثیت نے دنیا کو عقلیت کے دور میں داخل کر دیا ہے۔ جیسے علامہ اقبال نے کہا ہے کہ :

"اسلام جدید تفکر" اور تجربے کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے۔ اب کوئی ولی یا پیغمبر اسے قرونِ وسطیٰ کے تصورات کی تاریکی کی طرف واپس نہیں لے جا سکتا "۔

حلقہ نظام المشائخ اور علامہ اقبال

نور محمد قادری

اوریئنٹل کالج میگزین کے شمارۂ خاص ۱۹۸۲ء میں ''نادرات شبلی'' کے عنوان کے تحت علامہ شبلی نعمانی کا ایک عارفانہ لیکچر سات صفحات پر مشتمل (ص ۳۸۳ تا ۳۸۹) شائع ہوا ہے۔ یہ لیکچر انھوں نے رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ میں ''حلقۂ نظام المشائخ'' کے ایک اجتماع منعقدہ دہلی میں پڑھا تھا۔ اہل تصوف کی بے حسی اور بے عملی کو دیکھتے ہوئے خواجہ حسن نظامی نے مشائخ عظام کو متحد کرنے اور اُن کی فلاح و بہبود کے لیے اپنے چند احباب کے اشتراک سے ایک تنظیم بنام ''حلقہ نظام المشائخ'' ۱۹۰۸ء میں قائم کی تھی۔ اب بہت کم لوگ اس تنظیم کے نام اور اُس کی کارکردگی سے واقف ہیں۔ حالاں کہ اس تنظیم کے ارکان میں حضرت علامہ اقبالؒ بھی شامل تھے۔ ذیل میں تنظیم کے متعلق چند معلومات پیش کی جا رہی ہیں۔

اس تنظیم کی تشکیل اور اس کے اغراض و مقاصد کے متعلق خواجہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''۱۹۰۸ء کا ذکر ہے میں نے، ملا واحدی، قاضی لطیف الدین پیر زادے درگاہ خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ اور سید علاؤ الدین نصیری پیرزادے درگاہ چراغ دہلیؒ وغیرہ نے مل کر مشائخ صوفیہ کی خدمات کے لیے ایک جماعت قائم کی تھی۔ اس کا نام ''حلقہ نظام المشائخ'' رکھا گیا تھا اور دہلی کے بازار چتلی قبر میں نواب غلام نصیر الدین عرف نواب بدھن کے عالی شان مکان میں اس کی منزل گاہ قائم ہوئی، جہاں روزانہ دہلی کے نوجوان جمع ہو کر حلقے کے چار مقاصد پر تقریریں کرتے تھے۔ وہ چار مقاصد یہ تھے۔

۱- علم تصوف کی حفاظت اور اشاعت

۲- مشائخ صوفیہ کا اتحاد

۳۔ عُرسوں اور خانقاہوں کی اُن مراسم کی اصلاح جو شریعت اور طریقت کے خلاف ہوں۔

۴۔ مشائخ کے سیاسی حقوق کا تحفظ بذریعہ مسلم لیگ

اسی سال میں نے حلقے کے مقاصد کی اشاعت کے لیے بنگال کا سفر کیا اور ڈھاکہ میں نواب خواجہ سلیم اللہ مرحوم نے اس کام میں بہت مدد کی، سہروردی خاندان کے اکثر افراد اس کے رکن بنے۔

جون ۱۹۱۱ء میں مَیں نے حلقے کے مقاصد کی تبلیغ کے لیے حضرت مولانا سید امام الدین دیوان درگاہ اجمیر شریف کی تحریک سے ممالکِ اسلامیہ کا سفر کیا اور مصر، فلسطین، شام اور مدینہ منورہ کے مشائخ شاذلیہ رفاعیہ وغیرہ میں حلقے کی تبلیغ کی۔ حضرت اکبر الہ آبادی اور حضرت مولانا محمد شاہ سلیمان پھلواروی کو اس حلقہ سے بہت دل چسپی اور ہمدردی تھی۔[۱]"

خواجہ صاحب نے مشائخ عظام کے علاوہ برصغیر ہند و پاک کے علماء، فضلاء اور دردمند مسلمانوں سے بھی اس تنظیم میں شرکت کی درخواست کی۔ چنانچہ ان کی اس پکار پر لبیک کہتے ہوئے فاضل اور علم دوست حضرات کی کثیر تعداد اس تنظیم کے ارکان میں شامل ہو گئی۔

۱۹۴۶ء میں "منادی" کی ایک اشاعت میں خواجہ صاحب نے چند مشاہیر کے دستخطوں کے فوٹو بھی شائع کیے ہیں، جو اس تنظیم کے باقاعدہ ارکان میں سے تھے۔ اُن مشاہیر کے اسمائے گرامی ملاحظہ ہوں:

۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد، کلکتہ

۲۔ نواب محمد مزمل خاں، بھیکم پور ضلع علی گڑھ

۳۔ محمد اقبال بیرسٹر۔ ایٹ۔ لاء، لاہور

۴۔ حسین شہید سہروردی، کلکتہ

۵۔ محمد علی بی۔ اے (آکسن)، کوچہ لنگرخانہ رام پور (بعد میں مولانا محمد علی جوہر)

۶۔ عبداللہ المامون سہروردی، کلکتہ

۷۔ حسن شاہد سہروردی، کلکتہ

۸۔ زاہد سہروردی، کلکتہ

۹۔ محمود سہروردی، کلکتہ

۱۔ ماہ نامہ "نظام المشائخ"، کراچی، مئی ۱۹۵۲ء، ص ۱، ۲۔

۱۰- خجستہ اختر بانو سہروردیہ ، کلکتہ
۱۱- حبیب الرحمٰن خاں شیروانی ، حبیب گنج ، ضلع علی گڑھ
۱۲- نواب سید امیر حسن ، کلکتہ[۲]

مندرجہ بالا حضرات میں سے ابوالکلام آزاد ایسے ہیں جنھوں نے اس تنظیم کا رکن بننے کے ساتھ ''باستثنائے تعلق مسلم لیگ'' کی قید بھی لگائی ہے ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابوالکلام آزاد بدو شعور ہی سے ذہنی طور پر مسلم لیگ کے حق بجانب تھے ۔ مولانا آزاد کے ایک عقیدت مند اور قریبی دوست مولانا کی سیاست کا ذکر بڑے دردمندانہ انداز میں اس طرح کرتے ہیں :

''فی زمانہ کانگرس کے صدر میرے قدیم رفیق دوست مولانا ابوالکلام آزاد ہیں ، جن کی نسبت قوم کو یقین تھا کہ وہ آئندہ زمانے میں امام غزالی اور رازی کے ہیکر میں نظر آئیں گے ۔ لیکن ہماری امید کے خلاف اب وہ مہاتما کے چیلے نظر آتے ہیں ۔ حالی نے کیا خوب کہا ہے :

کیے بے سپر جس نے ساتوں سمندر
دہانے میں گنگا کے ڈوبا وہ آ کر''[۳]

مندرجہ بالا حضرات کے علاوہ پروفیسر غلام محمد طور ، علامہ شبلی نعمانی ، شہزادہ مرزا محمد اشرف گورگانی ، سابق ڈپٹی کمشنر منچن آباد اور حضرت سلیمان پھلواروی کو بھی اس تنظیم سے بہت ہمدردی اور دل چسپی تھی ۔

غلام محمد طور سیالکوٹ کے ایک ہونہار نوجوان شاعر تھے ۔ اُن کے دیوان ''کلامِ طور'' کے بارے میں حضرت علامہ اقبال کی رائے ہے :

''کلامِ طور'' میری نظر سے گزرا ہے ۔ بہت اچھا کلام ہے ۔ طور مرحوم ایک ہونہار شاعر تھے ، مگر افسوس کہ عمر نے وفا نہ کی ۔ بہرحال جو کچھ انھوں نے لکھا ، بہت اچھا لکھا''[۴]

۲- ہفت روزہ ''منادی'' ، دہلی ، ۱۶ جون ۱۹۴۶ء ، ص ۶ ۔
۳- یاد ایّام ، تالیف مولانا عبدالرزاق کانپوری ، حیدر آباد دکن ، ۱۹۴۶ء ، ص ۴۶ ، ۴۷ ۔
۴- ماہِ نو کراچی ، اپریل نمبر ، اپریل ۱۹۷۰ء ، مضمون عابد رضا بیدار ، ص ۴۱ ۔

غلام محمد طور نے "حلقۂ نظام المشائخ" کے بارے میں ایک نظم بھی لکھی تھی جو اُسی زمانہ میں ماہ نامہ "نظام المشائخ" میں شائع ہوئی تھی - چند اشعار ملاحظہ ہوں :

حلقۂ اہل طریقت یا مشائخ کا نظام
جو اُٹھا ہے ہند کے مرکز سے باصد احتشام
خفتگانِ خاکِ دلی کا ہے فیضِ معنوی
دستگیری ہے جنہیں واماندگاں کی لازمی
بہرِ حفظِ علمِ باطن اس نے باندھی ہے کمر
تا نہ آمادہ شرارت پر ہو کوئی اہلِ شر
انبیاء کے علم کے وارث ہیں مردانِ خدا
ہے ازل سے تا ابد جاری یہ دریا فیض کا
صوفیو ! مسند نشیں تم ہو شہِ لولاک کے
ہو زمانہ میں امیں نور خدائے پاک کے
نور مہرو ماہ سے جیسے فلک پر نور ہے
عکسِ رخ سے آپ کے گیتی یونہی معمور ہے
سر زمینِ ہند بھی پُر نور مثلِ طور ہو
جس قدر ظلمت یہاں چھائی ہے سب کافور ہو۵

علامہ شبلی نعمانی کی ذات محتاجِ تعارف نہیں - انہوں نے "حلقۂ نظام المشائخ" کے ایک اجلاس میں تصوف پر ایک جامع مقالہ پڑھا جو افضل حق قرشی نے اورینٹل کالج میگزین کے شمارہ خاص جلد ۵۸ نمبر ۱ ، ۲ دسمبر ۱۹۸۲ء میں (ص ۳۸۳ تا ۳۸۹) میں شائع کروا دیا ہے -

مرزا محمد اشرف نے حلقہ کے بارے میں نہایت دل چسپ خط خواجہ صاحب کو لکھا جس کی چند سطور قارئین کی دل چسپی کے لیے درج ذیل کی جا رہی ہیں :

"یہ کام دینی خدمات میں سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ ضروری ہے - سب سے زیادہ مقدس اور سب سے زیادہ پیارا ہے - خدا کا

۵- ماہ نامہ "نظام المشائخ" ، دہلی ، شعبان ۱۳۲۷ھ ، ص ۳۵ -

کام ہے اُسی کو اس کے پورا کرنے کی لاج ہے ۔ مجھ کو یقین کامل ہے
اور اس یقین پر میں سر میں سفید بال آنے سے پہلے سے قائم ہوں ۔ اگر
مسلمانوں کی قومی ، تمدنی ، مالی اور دینی اصلاح ہوگی تو تصوف سے ہوگی
مجھ کو آپ کی ہمت اور ارباب حلقہ کی استقامت سے بہت سی امیدیں ہیں ۔
اربابِ حلقہ کو اپنے اوقات پختگی کے ساتھ اس طرح گزارنے پڑیں گے کہ
مسلمانوں کو اُن میں سوائے مرغوبیّت اور محبوبیت کے اور کچھ نظر نہ آئے
اور اُن کو دیکھنے سے اسلاف ، اتقیاء کی یاد تازی ہو جائے ۔ جنید و
شبلی و عطار رحمۃ اللہ علیھم سے انگریزی خوانوں کو متعارف کرا دیں ۔
محی الدین ابن عربی کو مل اور سپنسر کے ساتھ الماریوں میں لگا دیں ۔
امت کو پھر مولا کے دروازے پر پہنچا دیں[۶] "۔

خواجہ صاحب نے ''حلقہ نظام المشائخ'' کے صدر دفتر کے طور پر ایک وسیع عمارت بنام ''درویش خانہ'' تعمیر کروائی ۔ جس کا افتتاح بڑی دھوم دھام سے ۱۸ شوال ۱۳۳۲ھ کو ہوا ۔ جس میں شرکت کے لیے دور دور سے مشائخ عظام تشریف لائے ۔ چند اسمائے گرامی ملاحظہ ہوں ۔

۱۔ سید نثار احمد چشتی متولی درگاہ اجمیر شریف ۔
۲۔ سید دوست محمد چشتی صاحبزادہ درگاہ اجمیر شریف
۳۔ مولانا سید شاہ سلیمان پھلواروی شریف
۴۔ حافظ محمد علی چشتی درگاہ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی

وغیرہم صدر ''حلقہ نظام المشائخ'' حضرت شاہ سلیمان پھلواروی نے میلاد شریف پر لیکچر دیا ، جس کا ذکر خواجہ صاحب نے اس طرح کیا ہے :

''اول حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواروی نے میلادِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک نہایت مستانہ و تصوفانہ لیکچر دیا ۔ ایسا عالمانہ و فاضلانہ بیان کسی نے نہ سنا تھا جس میں ذکر میلاد کو اسرارِ تصوف و نکاتِ درویش میں ادا کیا گیا تھا ۔ اثر کا یہ عالم تھا کہ تمام محفل بسمل بنی ہوئی تھی اور چاروں طرف شور و بکا اٹھ رہا تھا''[۷] ۔

خواجہ صاحب نے حلقہ کے لیے لٹریچر لکھوایا اور شائع بھی کیا۔

۶۔ ماہ نامہ ''نظام المشائخ'' دہلی شعبان ۱۳۲۷ھ ص ۵۲ ، ۵۳ ۔
۷۔ ایضاً ، ذی قعد ۱۳۳۲ھ ص ۶۱ ، ۶۲ ۔

سید محمد ذوق شاہ مصنف ''سِر دلبراں'' سے ایک کتاب ''برزخ'' لکھوائی گئی اور صوفی پبلشنگ کمپنی لمیٹڈ منڈی بہاء الدین ضلع گجرات سے ۱۹۱۲ء میں شائع کروائی گئی۔ کتاب کے تعارف میں خواجہ صاحب فرماتے ہیں :

''یہ کتاب جس کا نام برزخ ہے ، حلقہ نظام المشائخ دہلی نے مولوی سید محمد ذوق شاہ چشتی سے خاص فرمائش کر کے لکھوائی ہے . . . . . . ذوق شاہ نے دین و تصوف کی تمام اصولی و فرعی باتوں پر روشنی ڈالی ہے۔ زبان صاف ہے ، طرز ادا سلیس ہے اور عام فہم۔ اس کی بڑی ضرورت تھی تاکہ فارسی و عربی کی پیچیدگیاں فہم مقاصد میں سدراہ نہ ہوں۔ میں حلقۃ المشائخ کی جانب سے اس کی اشاعت کا حق ملک محمد الدین نظامی ایڈیٹر رسالہ ''صوفی'' کو دیتا ہوں ، جو ہمہ تن خدمت مشائخ عظام اور اشاعت تصوف میں برسوں سے مصروف و منہمک ہیں''[۸]۔

مضمون کے شروع میں اس امر کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ حضرت علامہ اقبالؒ بھی اس تنظیم کے ممبر تھے اب اس کی قدرے تفصیل ملاحظہ ہو۔

''حلقہ نظام المشائخ'' کی تنظیم میں شامل ہونے کی دعوت کے جواب میں ۲۵ نومبر ۱۹۰۸ء کو خواجہ صاحب کو لکھتے ہیں :

''آپ کے حلقے کا ذکر پڑھ کر بہت خوشی ہوئی۔ مجھے بھی اس حلقہ میں شامل تصور کیجیے۔ اور اہل حلقہ سے استدعا کیجیے کہ میرے حق میں دعا کریں''[۹]۔

۱۴ جنوری ۱۹۰۹ء کو خواجہ صاحب کو تحریر فرماتے ہیں :

''حلقہ انظام المشائخ کے متعلق آج مسٹر محمد شفیع بیرسٹر ایٹ لا سے سن کر بڑی خوشی ہوئی۔ خدا کرے آپ کے کام میں ترقی ہو ، مجھے بھی اپنے حلقہٗ مشائخ کے ادنیٰ ملازمین میں تصور کیجیے۔ مجھے ذرا کاروبار کی طرف سے اطمینان ہو جائے تو پھر عملی طور پر اس میں دل چسپی لینے کو حاضر ہوں۔ میری طرف سے مزار شریف پر بھی حاضر ہو کر عرض کیجیے''[۱۰]

۸۔ ''برزخ'' تالیف سید محمد ذوق شاہ منڈی بہاءالدین ۱۹۱۲ء ص ۱ تا ۴

۹۔ اقبال نامہ حصہ دوم ، لاہور ۱۹۵۱ء مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی ص ۳۶۱

۱۰۔ ایضاً۔ ص ۳۶۲

خواجہ حسن نظامی کی یہ تنظیم چند برسوں میں ناگزیر اسباب کی بنا پر ختم ہوگئی ، لیکن حضرت علامہ اقبال کے دل میں یہ خیال مستقل طور پر جاگزیں ہوگیا کہ مشائخ عظام کی ایک نمائندہ تنظیم ہونی چاہیے اور وہ آخری عمر میں اس میں عملی طور پر بھی حصہ لینے کے لیے تیار تھے ۔

۱۹۳۱ء میں مولوی محمد صالح کو تحریر فرماتے ہیں :

''فی الحال یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قدیم سجادوں کے نوجوان مالک ایک جگہ جمع ہو کر مشورہ کریں کہ کس طرح اُس کی حفاظت کی جا سکتی ہے جو اُن کے بزرگوں کی کوشش سے پھلا پھولا تھا ۔ اب جو کچھ ہوگا نوجوان علماء و نوجوان صوفیہ سے ہی ہوگا ، جن کے دلوں میں خدا نے احساس حفاظت ملی پیدا کر دیا ہے ۔

خواجہ صاحب (خواجہ نظام الدین) کی خدمت میں عرض کر دیجیے کہ وہ ایسے نوجوان سجادہ نشینوں کو ایک جگہ جمع کر لیں ۔ میں بھی وہاں حاضر ہو کر اُن کی مشورت میں مدد دوں گا ۔ یہ جلسہ فی الحال پرائیویٹ ہوگا ۔ میرے خیال میں ایسے نوجوانوں کی کافی تعداد ہے ۔ اُن کے نام دعوت جاری ہو اور اس پر اگر میرے دستخطوں کی ضرورت ہو تو میں حاضر ہوں''[۱۱]۔

مولوی صاحب کو ایک اور خط میں (۱۲ مئی ۱۹۳۱ء) کو تحریر کرتے ہیں :

''آپ مہربانی کر کے بواپسی ڈاک دو باتوں کا جواب دیں ۔

۱- خواجہ صاحب اور دیگر نوجوان سجادہ نشین کون سی تاریخ کو وہاں (پاک پٹن شریف) موجود ہوں گے ۔

۲- اگر میں پاک پٹن حاضر نہ ہو سکا تو کیا اور کوئی موقع ہو سکتا ہے یا کوئی اور ایسی صورت ہو سکتی ہے کہ میں ان سب سے ایک مقام پر مل سکوں اور اپنی معروضات اُن کی خدمت میں پیش کر سکوں ۔ ان باتوں کا جواب فوراً ارسال فرمائیے''[۱۲]۔

خواجہ نظام الدین کی کوشش سے صوفیاء کرام کا اجتماع جون کے شروع میں پاک پٹن شریف ہوا ، لیکن حضرت علامہ اقبال بیماری کی وجہ سے اس میں

۱۱- اقبال نامہ حصہ دوم ۱۹۵۱ء ص ۲۸۴ ، ۲۸۵ ۔
۱۲- ایضاً ۔ ص ۲۸۹

شرکت نہ کر سکے ۔ جس کا انھیں از حد افسوس تھا ۔ مولوی محمد صالح کے نام ۷ جون ۱۹۳۱ء کے گرامی نامہ میں لکھتے ہیں :

"معلوم ہوتا ہے آپ اور حضرت خواجہ صاحب میرے تار اور خط کو فراموش کر گئے یا ممکن ہے تار کا مطلب صحیح نہ سمجھا گیا ہو اور خط نہ ملا ہو ۔ میں نے تار اور خط دونوں میں لکھ دیا تھا کہ میں درد دنداں میں مبتلا ہو گیا ہوں اور چار روز کی سخت تکلیف کے بعد دونوں دانت جو دکھتے تھے اُن کو اُکھڑوا دیا گیا ۔ اگر یہ خط اور تار پہنچنے کے بعد بھی خواجہ صاحب نے بقول آپ کے میرے نہ آ سکنے کو بُرا محسوس کیا تو مجھے تعجب بھی ہے اور افسوس بھی ۔ . . باقی رہا مقصود جس کے لیے سفر کرنا تھا سو مجھے یہ لکھنے میں تامل نہیں کہ اس کا ایک پہلو سیاسی بھی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اسلام بحیثیت مذہب کے دین و سیاست کا جامع ہے ۔ میں نے جو حضرات مشائخ کو اس طرف متوجہ کرنے کا قصد کیا تھا وہ محض اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر تھا نہ اپنے نام و نمود کی خاطر ، خیال تھا کہ شاید اسی طریق سے نوجوان صوفیہ میں کہ اُن کے اقتدار کا دار و مدار بھی اسلام کی زندگی پر ہے ، کچھ حرارت پیدا ہو جائے اور وہ کلاً نہیں تو جزاً اس کام میں شریک ہو جائیں ۔ خواجہ صاحب اگر اس تحریک میں شریک ہوں تو میرے عقیدے کی رو سے اُن کی سعادت ہے ۔ بلکہ میں چاہتا ہوں کہ اس ساری تحریک کا سہرا اُن ہی کے سر رہے"[۱۳] ۔

۱۳- اقبال نامہ حصہ دوم ۱۹۵۱ء لاہور ص ۲۹۲ تا ۲۹۴

علامہ اقبال کا تصوّر وطنیت

وحید قریشی

پاکستانی قومیت کے حوالے سے کئی سوال سامنے آتے ہیں ۔ پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے اور حصولِ پاکستان کی جد و جہد کا بنیادی محور یہ احساس تھا کہ ایک ایسا خطۂ ارض وجود میں آئے گا جو اسلام کی تجربہ گاہ ہوگا اور اس اعتبار سے جغرافیائی حدود کا مطالبہ اسلامی قدروں کے نفاذ کا مسئلہ قرار پاتا ہے ۔ مغربی تصور وطنیت اور اسلام کے تصور ملت کے درمیان کیا فرق ہے ؟ مغرب میں قومیت کا تصور چند بنیادی امور پر مشتمل ہے ۔ رنگ و نسل ، زبان اور جغرافیہ وہ وحدتیں ہیں جن سے مختلف ملکوں کے باشندے اپنا قومی تشخص متعین کرتے ہیں ۔ اقبال کے نزدیک مغرب کا تصور وطنیت جب ایک نصب العین کی صورت اختیار کرتا ہے تو اسلام کی بنیادی روح سے متصادم ہے کیونکہ اسلام بنی نوعِ انسان کی وہ وحدت ہے جو رنگ و نسل و زبان سے بالا تر ہے ۔ شروع شروع میں علامہ اقبال مغرب کے تصورِ وطنیت کے قائل تھے اور انھوں نے وطن کے تصور کو ''بانگِ درا'' کی بعض نظموں میں ایک روحانی رنگ بھی دیا ، لیکن بہت جلد اس اثر سے نکل آئے اور وطنیت کے مغربی تصور کی کھلم کھلا مخالفت کی ۔ چنانچہ وطن کو جغرافیے کی قیود سے آزاد کرکے ایک فکری ضابطے کے طور پر ترتیب دیا ، ان کی رائے میں :

پاک ہے گردِ وطن سے سرِ داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا[1]

یہ شعر بظاہر ملک کے جغرافیائی خد و خال کی مخالفت کرتا ہے ۔ جب ہم پاکستان یا پاکستانی قومیت کی بات کرتے ہیں تو اس شعر کے معانی و

---

[1] ۔ بانگِ درا ، ص ۲۲۹ ۔

مطالب ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتے ہیں کہ آیا اقبال وطن کی محبت کو تسلیم بھی کرتے ہیں یا نہیں ؟ دوسری طرف خود تصور پاکستان کے داعی کی حیثیت سے علامہ اقبال کی ایک خاص اہمیت ہے اور انہوں نے ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں تصور پاکستان کی جھلک ماضی بعید میں ایک امکانی صورت کے طور پر دیکھی تھی ۔ اس کے بعد گول میز کانفرنس میں مسلم مندوبین کے رویے کی وضاحت کرتے ہوئے ۶ نومبر ۱۹۳۳ء کو جو بیان دیا اس کا آخری پیراگراف بڑی اہمیت کا حامل ہے :

" آخر میں میں پنڈت جواہر لال نہرو سے ایک سیدھا سا سوال کرنا چاہتا ہوں ۔ جب تک اکثریت والی قوم دس کروڑ کی اقلیت کے کم سے کم تحفظات کو ، جنہیں وہ اپنی بقا کے لیے ضروری سمجھتی ہے ، نہ مان لے اور نہ ہی ثالث کا فیصلہ تسلیم کرے بلکہ واحد قومیت کی ایسی رٹ لگائی رہے جس میں صرف اس کا اپنا ہی فائدہ ہے ، ہندوستان کا مسئلہ کیسے حل ہو سکتا ہے ؟ اس سے صرف دو صورتیں نکلتی ہیں یا تو اکثریت والی ہندوستانی قوم کو یہ ماننا پڑے گا کہ وہ مشرق میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے برطانوی سامراج کی ایجنٹ بنی رہے گی یا پھر ملک کو مذہبی ، تاریخی اور تمدنی حالات کے پیش نظر اس طرح تقسیم کرنا ہو گا کہ موجودہ شکل میں انتخابات اور فرقہ وارانہ مسئلہ کا سوال ہی نہ رہے"[۲] ۔

علامہ اقبال کے ہاں ۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۴ء تک ہندی مسلمانوں کے لیے الگ وطن کا مطالبہ سیاسی افکار کے حوالے سے نمودار ہوتا ہے ۔ وہ ۱۹۳۴ء سے لے کر انتقال تک مطالبۂ پاکستان کی تفصیلات کا جائزہ لیتے رہے ۔ پھر "گرد وطن" اور "تصور پاکستان" کی درمیانی کڑیاں کس طرح ملائی جائیں گی ؟ وہ تصور وطنیت جس کا آغاز ان کے ہاں جغرافیائی بنیاد سے ہوا تھا اور جس کی پہلی واضح صورت دھرتی پوجا کے طور پر سامنے آئی تھی اسے بہت جلد ترک کرکے علامہ نے اسلام کے ضابطۂ حیات کے حوالے سے وطن کے تصور پر غور کرنا شروع کیا ۔ اس نئے تناظر میں سب سے پہلے ان کی نظر تہذیبی اساس کی طرف گئی اور یہاں سے رفتہ رفتہ یہ سفر "مجرد تصورات" سے "معاملات" کی طرف چلا گیا

۲- حرف اقبال مؤلفہ لطیف احمد شیروانی ، جنوری ۱۹۵۵ء ، صفحات ۲۱۶ ، ۲۱۷ ۔

تا آنکہ اُنھوں نے قائد اعظم کے نام اپنے خطوط میں سیاسی پلیٹ فارم سے پاکستان کا مطالبہ پیش کرنے کی تجویز پیش فرمائی ۔

اقبال وطن کی محبت کو نفسیاتی حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اُسے اسلام سے متصادم شمار نہیں کرتے لیکن جب مغربی ممالک ایک نصب العین کے طور پر پیش نظر رکھتے ہیں تو اقبال اس صورت حال کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ۔ اس سیاق و سباق میں جب ہم پاکستان اور پاکستانی قومیت کے مسئلے سے دو چار ہوتے ہیں تو کئی پیچ در پیچ معاملات ہمارا راستہ کاٹتے نظر آتے ہیں - ان گوناگوں سوالوں میں سب سے اہم سوالات یہ ہیں :

(۱) پاکستان ایک جغرافیائی حقیقت ہے جس میں مسلمان ہی نہیں دوسری اقلیتیں بھی آباد ہیں ۔ اس حیثیت سے ان اقلیتوں کا یہاں کی سیاسی ، سماجی اور تمدنی زندگی میں کیا کردار ہونا چاہیے ؟ نیز پاکستان کی جغرافیائی وحدت اور دوسرے مسلمان ممالک کے درمیان کیا رشتہ ممکن ہے ؟

(۲) قومی تشخص اور ملی تشخص کیا دو مختلف چیزیں ہیں یا ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پہلو ہیں ؟ اس خطۂ پاک میں مسلمان اکثریت میں ہیں اس اعتبار سے اپنی زندگی کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے اور پاکستان کو اسلام کی تجربہ گاہ بنانے میں انھیں مؤثر عددی اکثریت حاصل ہے لیکن ایک اسلامی ریاست میں اقلیتوں کی قومیت کس حوالے سے متعین ہوگی ؟

(۳) پاکستان وجود میں آیا تو آبادیوں کی تبدیلیاں ہوئیں ، مقامی اور مہاجر کے امتیازات اُبھرے اور تہذیبی سطح پر تغیر و تبدل کے کئی پہلو ظاہر ہوئے ۔ حصول پاکستان سے پہلے یہ علاقہ وسیع تر برصغیر کا سیاسی حصہ تھا اور یہاں کے بسنے والے مسلمان ''ہندی مسلمان'' کہلاتے تھے اب اس برصغیر پر دو ملک ہیں ، بھارت اور پاکستان ۔ دونوں ممالک میں مسلمان موجود ہیں اس لحاظ سے بھارت کے مسلمان پاکستان کے مسلمان الگ الگ ملک کے باشندے ہیں یعنی ہندی مسلمان الگ اور پاکستانی مسلمان الگ ۔ تو ان میں اور پاکستان کے مسلمانوں

میں فکر و نظر کی کون کون سی مشابہتیں اور کون کون سے اختلافات پیدا ہو چکے ہیں ۔ پاکستانی مسلمانوں کا قومی رشتہ بھارت کے مسلمانوں اور دیگر مسلم ممالک کے ساتھ کیا ہے ؟

(۴) پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد یہ مسئلہ اہم ہے کہ آیا مغرب کے وطنی تصور کو قبول کرنا ہوگا یا اسے رد کرکے اپنے تشخص کو ملی عزائم کے ساتھ منسلک کیا جا سکتا ہے ؟

(۵) پاکستان کی قومی زبان اُردو ہے ۔ مختلف مسلمان ممالک میں یہ لسانی اختلاف موجود ہے ۔ ایران میں فارسی ، عرب ممالک میں عربی ، پاکستان میں اُردو ، انڈونیشیا میں انڈونیشیائی زبانیں ملکی اور قومی سطح پر چل رہی ہیں ، تو پھر اس بات کی تلاش ضروری ہے کہ مسلمانوں کی تہذیبی زندگی میں زبانوں کی کیا اہمیت رہی ہے اور زبانوں کے بارے تیرہ سو سال میں مسلمانوں کا رویہ کیا رہا ہے ؟

ان سوالوں کے علاوہ بھی بہت سے سوال سامنے آتے ہیں جن کے صحیح حل پر ہماری قومیت کی بنیادیں استوار ہو سکتی ہیں ۔ لیکن اتنے اُلجھے ہوئے سوالات کا کوئی مختصر سا جواب تو ممکن نہیں ؛ ہاں غورو فکر کے لیے بعض راہیں ضرور متعین کی جا سکتی ہیں ۔ اس مقالے میں یہی کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبال کی تحریروں کے حوالے سے بعض مسائل کے بارے میں گفتگو کی جا سکے ۔

علامہ نے اشعار میں جا بجا وطنیت کے مغربی تصور کی مخالفت کی ہے ۔ اس کے علاوہ ان کی نثری تحریروں میں بھی مسلمان ممالک کی عمرانی تاریخ کی مدد سے مسلمانوں کے تصور وطنیت کے بارے میں بعض بنیادی تصورات ملتے ہیں ۔ اس مرحلے پر جغرافیے اور مجرد تصورات کے درمیان ربط کی تلاش ہمیں پاکستانی قومیت کے اصل بنیاد تک لے جا سکتی ہے ۔ ذیل میں علامہ کی تحریروں سے تین اقتباس پیش کرکے ان کے پس پردہ فکری رشتوں کا سراغ لگانے کی سعی کی گئی ہے تاکہ مذکورہ بالا سوالات کے بارے میں کسی واضح راستے کا تعین ہو سکے ۔

(۱) علامہ نے The Reconstruction of Religious Thought in Islam p. 159 میں جغرافیائی اور سیاسی حوالے سے

مندرجہ ذیل پیراگراف لکھا ہے :

"For the present every Muslim nation must sink into her own deeper self, *temporarily* focus her vision on herself alone, until all are strong and powerful to form a living family of republics. A true and living unity, according to the nationalist thinkers, is not so easy to be achieved by a merely symbolical overlordship. It is truly manifested in a multiplicity of free independent units where racial rivalries are adjusted and harmonized by the unifying bond of a common spiritual aspiration." 2 b.

(۲) ۱۹۱۲ء میں ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ، کے عنوان سے علامہ اقبال کے انگریزی مقالے کا جو ترجمہ ملتا ہے اس میں مندرجہ ذیل اقتباس قابل غور ہے :

"مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے ۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن ، نہ اشتراکِ اغراض اقتصادی ۔ بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں ۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارو مدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلنے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے ۔ اسلام کی کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائلِ مخصوصہ اور شمائلِ مختصہ پر نہیں ہے ۔ غرض اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبترا ہے ۔"

(۳) روزنامہ "احسان" میں ۹ مارچ ۱۹۳۸ء کو علامہ کا ایک بیان مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں شائع ہوا ، جس میں فرماتے ہیں :

---

2. b. The Reconstruction of Religious Thought in Islam ed. 1960. p. 159.

"اگر وطنیت کا جذبہ ایسا اہم اور قابلِ قدر تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اقارب اور ہم نسلوں اور ہم قوموں کو آپ سے پرخاش ہوئی کیوں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کو محض ایک عالمگیر ملت سمجھ کر بلحاظ قوم یا قومیت ابوجہل اور ابولہب کو کیوں نہ اپنا بنائے رکھا اور ان کی دلجوئی کرتے رہے بلکہ کیوں نہ عرب کے سیاسی امور میں ان کے ساتھ قومیت وطنی قائم رکھی۔ اگر اسلام سے مطلق آزادی مراد تھی تو آزادی کا نصب العین تو قریش مکہ کا بھی تھا۔ مگر افسوس آپ اس لکتہ پر غور نہیں فرماتے کہ پیغمبر خدا کے نزدیک اسلام دین قیم اور اُمتِ مسلمہ کی آزادی مقصود تھی ان کو چھوڑنا یا ان کو کسی دوسری ہیئت اجتماعیہ کے تابع رکھ کر کوئی اور آزادی چاہنا بے معنی تھا۔ ابوجہل اور ابولہب اُمتِ مسلمہ کو ہی آزادی سے پھلتا پھولتا نہیں دیکھ سکتے تھے کہ بطور مدافعت ہی ان سے نزع در پیش آئی۔ محمدؐ (فداہ امی و ابی) کی قوم بعثت سے پہلے قوم تھی اور آزاد تھی، لیکن جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت بننے لگی تو اب قومی حیثیت ثانوی رہ گئی۔ جو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت میں آ گئے، وہ خواہ ان کی قوم میں سے تھے یا دیگر اقوام سے، وہ سب اُمتِ مسلمہ یا ملتِ محمدیہ بن گئے۔ پہلے وہ ملک و نسب کے گرفتار تھے اب ملک و نسب ان کا گرفتار ہو گیا:

کسے کو پنجہ زد ملک و نسب را
نہ داند نکتۂ دینِ اہلِ عرب را
اگر قوم از وطن بودے محمدؐ
نہ دادے دعوتِ دیں بو لہب را [۳]

حضور رسالت مآب کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپؐ ابولہب یا ابوجہل یا کفارِ مکہ سے فرماتے کہ تم اپنی بُت پرستی پر قائم رہو ہم اپنی خدا پرستی پر قائم رہتے ہیں، مگر اس نسلی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے اور تمہارے درمیان موجود ہے ایک وحدتِ عربیہ قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر حضور نعوذ باللہ یہ راہ اختیار کرتے تو اس

۳۔ مقالاتِ اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، ص ۲۲۳۔

میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوست کی راہ ہوتی لیکن نبیؐ آخرالزمان کی راہ نہ ہوتی ۔ نبوتِ محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانون الٰہی کے تابع ہو جو نبوتِ محمدیہ کو بارگاہِ الٰہی سے عطا ہوا تھا ، بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوع انسان کی اقوام کو باوجود شعوب و قبائل اور الوان و السنہ کے اختلافات کو تسلیم کر لینے کے ان کو تمام آلودگیوں سے منتزہ کیا جائے جو زمان و مکان ، وطن ، قوم ، نسل ، نسب ، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح اس پیکرِ خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظہ میں ''ابدیت'' سے ہمکنار رہتا ہے ۔ یہ ہے مقامِ محمدی ، یہ ہے نصب العین ملتِ اسلامیہ کا ۔ اس کی بلندیوں تک پہنچنے تک معلوم نہیں حضرتِ انسان کو کتنی صدیاں لگیں ۔ مگر اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ اقوام عالم کی باہمی مغائرت دور کرنے اور باوجود شعوبی ، قبائلی ، نسلی ، لونی اور لسانی امتیازات کے ان کو یک رنگ کرنے میں اسلام نے وہ کام تیرہ سو سال میں کیا ہے جو دیگر ادیان سے تین ہزار سال میں بھی نہ ہو سکا ۔ یقین جانیئے کہ دینِ اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالمِ انسانی کے فکر و عمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ ایسے عمل کو حال کی سیاسی مفکرین کی جدت طرازیوں سے مسخ کرنا ظلمِ عظیم ہے خود بنی نوع انسان پر اور اس نبوت کی ہمہ گیری پر جس کے قلب و ضمیر سے اس کا آغاز ہوا''[۳۲] ۔

اقبال کے یہ تین اقتباسات ان کی زندگی کے تین مختلف ادوار سے لیے گئے ہیں ۔ تینوں کے درمیان ایک فکری ربط موجود ہے ۔ پہلے اقتباس میں علامہ نے جو کچھ کہا ہے اس میں عالمِ اسلام کے حوالہ سے بات کہی گئی ہے ۔ مسلمان ممالک کے درمیان جدا جدا ممالک کے طور پر رہتے ہوئے بھی ایک ہم آہنگی کی تلاش ضروری قرار دی گئی ہے ۔ اس میں Temporarily

---

۳۲۔ حرف اقبال ، مؤلفہ لطیف احمد شیروانی ، جنوری ۱۹۵۵ ، صفحات ۲۳۶ ، ۲۳۸ ۔

کا لفظ اہم ہے اور Sink Deeper کا مشورہ ایک عارضی اقدام کے طور پر ہی گوارا کیا گیا ہے ۔ اس میں ان مسلمان ممالک کے درمیان فکری رابطے کی جستجو ، جہاں جہاں مسلمان ایک اہم اور موثر عنصر کے طور پر موجود ہیں ، ایک اہم فریضہ بن جاتی ہے ۔ دوسرا اقتباس اشتراکِ زبان ، اشتراکِ وطن اور اشتراکِ اغراض اقتصادی کو بنیاد نہیں مانتا ۔ اقبال کے نزدیک جب تک اخلاق اور دینی اقدار کسی نظامِ معاشرت کی بنیاد نہیں بنتیں ، اس وقت تک مادی ذرائع چنگیزیت کا رنگ اختیار کرتے رہتے ہیں اور اگر مادی وسائل ہی کو اصل اصول تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ اسلام سے متصادم ہو جاتے ہیں ، گویا ایک نظریاتی ریاست کے لیے مادی فوائد کو فقط اعلیٰ مقاصد کے حصول ہی کا ذریعہ ہونا چاہیے نہ کہ خود مقصد ۔ بصورت دیگر یہ اقدام ''بت پرستی'' کے ذیل میں آئے گا ۔

تیسرے اقتباس میں یہ بنیادی نکتہ اُٹھایا گیا ہے کہ :

اگر قوم از وطن بودے محمدؐ   نہ دادے دعوتِ دیں بولہب راہ[5]

جس کا بدیہی مطلب یہ ہے کہ اصل اہمیت بنیادی نصب العین اور اقدار کو ہے ، مادی فوائد اور مادی وسائل کو نہیں ۔ ان تینوں اقتباسات کا مرکزی زاویہ یہی ہے کہ دین اور دنیا دونوں اہم ہیں لیکن دنیا کو دین کے تابع رہنا چاہیے ۔

دوسرا اقتباس اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اس میں زمان و مکان کا حوالہ آیا ہے ۔ علامہ اقبال نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ زمان و مکان کے تصور کی نوعیت اور اہمیت معلوم کرنے میں صرف کیا اور وہ اسے اسلامی معاشرے کے لیے موت و حیات کا مسئلہ قرار دیتے ہیں ۔ انھوں نے مکان سے زمان کے سفر کو مذکورہ اقتباس میں ایک تنزیہی تصور بھی قرار دیا ہے اس اعتبار سے اگر ہم علامہ کے فکر کے مرکزی نقطے پر بھروسا کریں تو ان کے تصورِ وطنیت کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اقبال وطن کی محبت کو نفسیاتی سطح پر ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اس کے خلاف نہیں لیکن وہ مادے سے روح ، مکان سے زمان ، اور دنیاوی حقائق سے تجریدی حقائق کی طرف سفر کو لازمی قرار دیتے ہیں ۔ وطن کو نفسیاتی

۵- مقالاتِ اقبال ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ص ۲۳۳ ۔

محبت کی سطح سے عقیدے اور اقدار تک لے جانے کی جد و جہد در حقیقت علامہ کے تصور وطنیت کی بنیاد ہے ۔ مادی اغراض کو روحانی اقدار کے تابع رکھنے کا یہی بنیادی وصف علامہ اقبال کے نزدیک سب سے اہم ہے ۔ وطن کو ٹھوس جغرافیائی حدود سے وسیع تر سطحوں پر لے جانے کا عمل تصور ملت کی اساس ہے ، اگر اس کے پس ِ پشت دنیاوی اغراض کی بجائے دینی اقدار ہوں گی تو یہ سفر ہمیں عالم ِ اسلام کی فکری وحدت کی طرف لے جائے گا اور اُس کی غایت کی طرف بھی جس کے مطابق اسلام کا نظام بنیادی طور پر عالم ِ انسانیت کے لیے ہے ، زمان و مکان کی قیود سے مبّرا ہے اور اس میں سارے عالم کے لیے فلاح کا پیغام مضمر ہے ۔

اس تنزیہی طریق ِ کار کو علامہ اقبال نے زندگی کے دوسرے دوائر میں بھی اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے لیکن وطن کے تصور کے سلسلے میں اس کی اہمیت کسی طرح فراموش نہیں کی جا سکتی ۔ علامہ نے اسے جا بجا مثالیں دے کر واضح کیا ہے اور تاریخ ِ اسلام کے سماجی پہلوؤں سے بھی یہی بات آشکار ہوتی ہے کہ مسلمان جس ملک میں بھی گئے اسی کو اپنا وطن قرار دیا اور وہاں کی تمدنی زندگی کا حصہ بن کر اسلام کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل میں کوشاں ہوئے ۔ رسول ِ پاکؐ کی ہجرت میں بھی علامہ کے نزدیک یہی اشارہ موجود ہے کہ اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے اپنے علاقے اور شہر کی محبت کو قربان کیا جا سکتا ہے ۔ لم یلد و لم یولد کی وضاحت کرتے ہوئے رموز بے خودی میں فرماتے ہیں :

قوم تو از رنگ و خون بالا تر است
قیمت یک اسودش صد احمر است[6]

• • • •

گر نسب را جزو ملت کردہ
رخنہ در کار ِ اخوت کردہ[7]

• • • •

ہر کہ پا در بند ِ اقلیم و جد است
بے خبر از لم یلد لم یولد است[8]

۶- رموز ِ بے خودی ، ص ۱۸۸ ۔
۷- ایضاً ، ص ۱۸۹ ۔
۸- ایضاً ، ص ۱۹۰ ۔

سورۃ حجرات سے واضح ہے کہ ذاتیں اور خاندان محض شناخت کے لیے ہیں ، اصلی شرف و فضیلت کا معیار نسب نہیں تقویٰ ہے ۔ علامہ اقبال اسی پر زور دیتے ہیں اور شعوبی ، قبائلی ، نسلی ، لونی اور لسانی امتیازات پر اسلامی نصب العین کی فوقیت تسلیم کرتے ہیں اور یہی وہ مرکزی نکتہ ہے جہاں سے ہم مذکورہ بالا مسائل کو حل کر سکتے ہیں ۔ باقی رہا لسانی مسئلہ تو اسلام کی عمرانی تاریخ کے مطالعہ میں اس کا جواب موجود ہے ۔ زبانیں اظہار کا وسیلہ ہیں وہ بت نہیں کہ ان کی پوجا کی جائے ۔ صدیوں تک تمدنی سطح پر ترجیحات کا ایک اصول قائم رہا ہے جس کی رو سے عربی کو قرآن پاک کی زبان ہونے کی وجہ سے فوقیت حاصل تھی ، عالمِ اسلام کی ثقافتی زبان فارسی تھی ، مسلمان جس ملک میں بھی گئے وہاں کی زبان کو انھوں نے اظہار کا وسیلہ بنایا ۔ جس علاقے میں پہنچے وہاں کی علاقائی زبان ان کے لیے تبلیغ و ہدایت کا ذریعہ بنی ۔ زبان کے ساتھ پرستش کا کوئی شائبہ شامل نہیں کیا گیا نہ ملکی اور علاقائی زبانوں کے درمیان کسی مناقشت کی خبر ملتی ہے ۔ بیسویں صدی سے قبل عالمِ اسلام میں زبانیں جھگڑے کا سبب نہیں تھیں ، کیونکہ اصل اہمیت زبانوں کو نہیں مطالب کو حاصل رہی ۔ زبان تو اظہار کا وسیلہ ہے جو وسیلہ ہوتا ہے اگر وہ مقصد بن جائے تو اس سے کتنی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں ۔ ہمارے لسانی مسائل میں یہی خرابیاں راہ پا چکی ہیں اور فکرِ اقبال سے ہم ان پر غلبہ پا سکتے ہیں ۔

اقبال اور وحشت

وفا راشدی

"مولانا رضا علی وحشت معمولی شخصیت کے آدمی نہیں تھے ۔ وہ عالمِ متبحّر اور فاضلِ اجل تھے ۔ اُردو ، فارسی اور عربی زبانوں اور ان کے ابیات پر وہ ماہرانہ اور مبصرانہ عبور رکھتے تھے ۔ انگریزی زبان پر بھی ان کو اتنی قدرت حاصل تھی کہ اس میں تنقیدیں اپنے زمانے میں اختراعات کا درجہ رکھتی تھیں ۔ یہ تنقیدیں زیادہ تر اس دور کے سب سے زیادہ مقتدر اُردو جریدہ "مخزن" لاہور میں شائع ہوتی رہیں ۔ دوسرے مسائل اپنے تنوعات کے باوجود اساسی اعتبار سے مخزن کے ہم خیال ، ہم نظر اور ہم آہنگ تھے ۔ اس لیے اگر ۱۹۰۵ء سے ۱۹۲۰ء تک ادبی اور ثقافتی اکتسابات کو کسی دبستان کے نام سے موسوم کیا جائے تو اس کو "دبستانِ مخزن" کہنا بہت مناسب ہوگا ۔ وحشت اسی دبستان کے تربیت یافتہ تھے اور اپنے ہم دبستانوں میں بڑی قدر اور عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے ۔"[1]

پروفیسر مجنوں گورکھپوری جیسے بزرگ نقاد کی یہ رائے گرامی ان کی معرکہ آرا کتاب "غالب شخص اور شاعر" (ص ۱۰۴) سے اقتباس ہے ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ لاہور کا ماہنامہ "مخزن" اُس زمانے سر عبدالقادر جیسے یگانۂ عصر اہلِ قلم اور ایڈیٹر کی ادارت میں خاص اہتمام اور خاص انداز سے شائع ہوتا تھا ۔ قومی کردار کی تعمیر و اصلاح ، معاشرے کی تشکیل و تطہیر اور علم و ادب کی نشر و اشاعت کے سلسلہ میں جو کام اُنیسویں صدی کے دوسرے نصف میں سرسید احمد خاں کے رسالہ "تہذیب الاخلاق" نے کیا تھا وہی کام بیسویں صدی کے آغاز میں "مخزن" نے کیا ۔ پورے برصغیر میں مخزن کا حلقہ اتنا

۱۔ "غالب شخص اور شاعر" از پروفیسر مجنوں گورکھپوری ، ص ۱۰۴ ۔

وسیع تھا کہ اس نے "دبستانِ مخزن" کی صورت اختیار کر لی تھی ۔ مخزن کے قلمی معاونین میں متحدہ ہندوستان کی صفِ اول کے اہلِ قلم مثلاً مولانا حسرت موہانی ، اکبر الہٰ آبادی ، جلیل مانکپوری ، قاضی عبدالغفار ، سجاد حیدر یلدرم ، نوح ناروی اور نیاز فتح پوری شامل تھے ۔ زندہ دلانِ پنجاب میں سر عبدالقادر ، علامہ اقبال ، مولانا ظفر علی خاں ، حکیم یوسف حسن ، میاں بشیر احمد ، ڈاکٹر تاثیر ، اختر شیرانی اور حفیظ جالندھری جیسے مشاہیرِ اُردو اور اکابر ادب کے نام خصوصی اہمیت کے حامل ہیں ۔ پنجاب کی ان نامور ہستیوں میں سر عبد القادر ، علامہ اقبال ، ظفر علی خاں اور حفیظ جالندھری سے مولانا رضا علی وحشت سے دوستانہ تعلقات تھے ۔ ان بزرگوں میں بے انتہا خلوص و محبت کے مراسم استوار تھے ۔ ان میں آخری دم تک یہ رشتۂ اخلاص و مروت بذریعہ خط و کتابت بھی قائم رہا ۔ اُس زمانے میں لاہور کے ادبی ماحول اور اس کی خصوصیات کا اندازہ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کے ان الفاظ سے لگایا جا سکتا ہے :

"علامہ اقبال ، شیخ عبدالقادر ، چوہدری شہاب الدین اس زمانے میں لاہور کی ثقافتی فضا کی روحِ رواں تھے ۔ ان حضرات سے ظفر علی خاں کے دوستانہ مراسم بہت جلد قائم ہو گئے ۔ ان باکمال ہستیوں کے اجتماع سے دہلی لکھنؤ اور حیدر آباد (دکن) کے علاوہ لاہور بھی اُردو ادبیات کا ایک بہت بڑا گہوارہ بن گیا ۔ ان ہستیوں کا باہم مل بیٹھنا ہی ادبیاتِ اُردو کی حیاتِ نو کا پیش خیمہ تھا ۔ صبح و شام ملاقاتیں ہوتیں ۔ بہت سے معاشرتی مسائل زیرِ بحث آئے اور انہی مباحث کا ماحصل شعر و ادب کا جامہ پہن کر لوگوں کے سامنے آ جاتا ۔"[۲]

اسی عصری فضا کا ذکر برصغیر کے مشہور و ممتاز اور بزرگ نقاد پروفیسر مجنوں گورکھپوری نے اپنی معرکہ آرا کتاب "غالب شخص اور شاعر (ص ۱۰۷) میں بھی کیا ہے ۔ جس کی چند سطریں یہ ہیں :

"وحشت کے ان معاصرین میں جو کم و بیش ان کے ہم عصر تھے جن سے ان کے تعلقات مخلصانہ تھے ۔ سر عبدالقادر ، ڈاکٹر علامہ اقبال اور مولانا ظفر علی خان تاریخ ساز ہستیاں تھیں ۔ یہ لوگ صدقِ دل سے وحشت

۲۔ ظفر علی خاں ، ادیب و شاعر ، ص ۸۱ ، ۸۲ ۔

کے قدر شناس تھے اور سب نے جی کھول کر ان کے کلام کی داد دی ہے۔"

حقیقت یہ ہے کہ مولانا وحشت صرف استادِ فن و سخن ہی نہ تھے بلکہ تحقیق و تنقید کے میدان میں بھی منفرد مقام کے حامل تھے۔ ان کی نگارشاتِ نظم و نثر دونوں معیاری اور اعلیٰ پایہ کی ہوتی تھیں۔ وحشت کے تنقیدی مقالات جو مخزن میں شائع ہوئے وہ ان کی تنقیدی بصیرت اور محققانہ فکر و نظر کا مظہر ہیں۔ وحشت کا دبستانِ مخزن سے کیا تعلق تھا اور اہلِ پنجاب کی نظر میں ان کا کیا مقام تھا، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ سر عبدالقادر ایک مصرعہ طرح تجویز فرماتے اور اس پر وحشت اور اقبال کی ہم طرحی غزلیں ایک صفحے پر مخزن کی زینت بنتیں۔ عبدالقادر نے وحشت کو مخزن کے حصۂ نظم کی ادارت کی پیش کش بھی کی تھی، لیکن وہ اپنی عدیم الفرصتی کے باعث قبول نہ کر سکے۔ وحشت کی شاعری اور انشاء پردازی سے متعلق سر عبدالقادر نے وقتاً فوقتاً جس گراں مایہ خیالات کا اظہار فرمایا تھا وہ مخزن کے اداریوں اور دیگر صحیفوں کے اوراق میں محفوظ ہیں۔ سر عبدالقادر کلکتہ کے بعض دیگر مقتدر ادیبوں کی پذیرائی بھی فرماتے تھے، جس میں پروفیسر عبدالغفور شہباز کا نام بھی قابلِ ذکر ہے۔ پروفیسر شہباز کی ایک کتاب کا دیباچہ تحریر فرمایا تھا جو اپنے وقت میں ہی ان کے بانگِ درا کے دیباچہ کی طرح مقبول ہوا۔

"دبستانِ مخزن" کے تیسرے اہم رکن مولانا ظفر علی خاں سے علامہ وحشت کی راہ و رسم کی ابتدا بھی مخزن کے ذریعے ہوئی تھی۔ مولانا موصوف وحشت کی شاعرانہ عظمت اور اخلاص و محبت کے دل سے قائل تھے اور حسبِ موقع اس کا اظہار بھی فرماتے تھے۔ ۱۹۱۰ء میں جب وحشت کا پہلا شعری مجموعہ منظرِ عام پر آیا تو مولانا ظفر علی خاں نے ان کی فارسی اور اُردو شاعری سے متعلق اپنے گراں قدر خیالات کا اظہار فرمایا اور اپنے روزنامہ زمیندار لاہور مورخہ ۲۲ اپریل ۱۹۱۵ء میں شائع کیا۔ اس تبصرے کو مولانا ظفر کے ابیات کا ایک نادر نمونہ بھی کہا جا سکتا ہے اور اب یہ نوادراتِ ظفر کے سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے:

"مولوی رضا علی وحشت گنتی کے اُن سخن وروں میں سے ہیں جن کا کلام اپنی رنگینی و رعنائی کے باعث قبولِ عام کی سند حاصل کر چکا ہے۔ آپ کی نازک خیالی اور معنی آفرینی ذوقِ سلیم کے خراجِ تحسین وصول

کرتی ہیں اور ملک کے سربرآوردہ اُردو رسائل اپنے حصہ نظم کو آپ کی غزلیات سے زینت دینا داخلِ فیشن سمجھتے ہیں ۔ مولانا کے کلام کا بڑا حصہ ملک کے سخن سنج طبقے تک اگرچہ اس طور پر پہلے ہی پہنچ چکا ہے لیکن ہم اس ضرورت کو ایک عرصہ سے محسوس کر رہے تھے کہ آپ اپنے کلام کا مکمل مجموعہ مرتب کرکے شائع کر دیں تا کہ نہ صرف وہ حضرات جو پہلے ہی اس سے مستفید ہو چکے ہیں اس سے قندِ مکرر کا لطف اُٹھائیں بلکہ ذی مذاق اصحاب بھی اس سے بہرہ اندوز ہو سکیں ۔ اس ضرورت کو مولانا نے ڈیڑھ سو صفحات کے ایک دیدہ زیب دیوان کی اشاعت سے پورا کیا ہے ۔ جس میں آپ کی مختلف الاصناف نظمیں جمع کر دی گئی ہیں ۔

مولانا کے دیوان ہی سے نمونے کے طور پر کسی حصے کا انتخاب کرنا بوجہ اس کے حشو و زائد سے پاک ہونے کے ویسا ہی مشکل ہے جیسا ''دیوانِ حافظ'' کا انتخاب کرنا ۔ اس قسم کے ترانوں سے جنھیں سن کر روح وجد میں آتی ہے دیوان بھرا پڑا ہے ۔ مولانا وحشت ریختہ گوئی ہی کے فن لاطولیٰ نہیں رکھتے بلکہ آپ کا فارسی کلام بھی اُستادانہ رنگ میں ڈوبا ہوا ہے ۔ جس زمانے میں ہز رائل ہائنس پرنس آف ویلس رونق افروز ہند ہوئے تھے ۔ مولانا نے ایک مخمس (اس مخمس کا انگریزی منظوم ترجمہ شری ہری ناتھ لائبریرین امپیریل لائبریری کلکتہ نے اسی موقع پر کیا تھا) ہز ہائنس کی مدح میں تحریر فرمایا تھا ۔ ایک زمانہ وہ تھا کہ شاعر ایک شعر کہتا تھا اور سخن شناس اس کے صلے میں اسے سونے چاندی میں تولتے تھے ۔

رضی دانش نے جب یہ شعر کہا :

تاک را سر سبز کن ایں ابر نیساں در بہار
قطرہ تا مئے می تو الد شد چرا گوہر شود

تو دارا شکوہ نے اسے ایک لاکھ روپیہ عطا کیا ۔ یا یہ ایک زمانہ ہے کہ تخیل کے جواہر ریزوں کے ایک ایسے بے بہا گنجینہ جیسا دیوانِ وحشت ہے ، ایک روپیہ قیمت رکھی گئی ہے ، لیکن زمانے کی ناقدردانی سے بے چارہ شاعر اپنے دیوان کے سرورق پر غالب کے الفاظ میں یہ اندیشہ ظاہر کرتا ہے :

تازدیوانم کہ سرمست سخن خواہد شدن
ایں مے از قحط خریداران کہن خواہد شدن

لیکن باوجود نظم کی کساد بازاری اور ابنائے زمانہ کی تاجداری کے ہمیں

یقین ہے کہ ہمارے دوست مولانا رضا علی وحشت کا کلام اپنی قدر کرا کے رہے گا اور ان کے دیوان کی کئی دفعہ چھپنے کی نوبت آئے گی ۔"[۳]

اُردو ادب کے لیے یہ اس خوش آئیند ہے کہ زمانے کی ناقدری اور مولانا وحشت کے اندیشہ کے باوجود مولانا ظفر علی خاں کی یہ پُر خلوص آرزو اور دل سے نکلی ہوئی پشین گوئی صحیح ثابت ہوئی ۔ کلامِ وحشت کی قدر و قیمت روز بروز بڑھتی ہی گئی ۔ نہ صرف وحشت کی زندگی میں بلکہ ان کی وفات کے بعد بھی انھیں عزت و احترام کا وہ مقام عطا ہوا جو اُردو کے بہت کم شاعروں کو ہوا ۔ دیوانِ وحشت کے بعد ان کے کئی مجموعۂ منظومات چھپے اور اربابِ فکر و دانش سے خراجِ تحسین وصول کیے ۔ ترانۂ وحشت (مطبوعہ مکتبہ جدید لاہور اور دیگر اشاعتی ادارے کراچی) کے کئی کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں ، وہ بھی اب نایاب ہیں ۔ باقیات ، نقوش و آثار (قرآن منزل ڈھاکہ) کے نام سے شائع ہو چکے ہیں ۔ آج بھی اس کی مانگ موجود ہے ۔ وحشت کی اس مقبولیت سے "دبستانِ مخزن" کی یاد تازہ ہو جاتی ہے ۔

سر عبدالقادر اور مولانا ظفر علی خاں کی طرح علامہ اقبال بھی وحشت کے بہت قدردان تھے ۔ اقبال اور وحشت کی دوستی اپنی مثال آپ تھی ۔ وحشت کے دل میں بھی اقبال کی بے حد قدر و منزلت تھی ۔ انھوں نے اہلِ بنگال کی ناقدری و وحشت ناشناسی کا گلہ ان الفاظ میں کیا تھا :

خیال تک نہ کیا اہلِ انجمن نے کبھی
تمام رات جلی شمع انجمن کے لیے

لیکن انھوں نے اقبال اور اہلِ پنجاب کی قدر افزائی کا اعتراف نہایت افتخار و انبساط سے کیا ہے :

اگر بنگالہ قدرِ من نمی داند چہ غم وحشت
صدائے می دہد از گوشہ پنجاب اقبالم

اقبال شناسی و اقبال نوازی کی ایسی مثالیں وحشت کے ہاں جا بجا ملتی ہیں ۔ کلکتہ میں کبھی اقبال سے وحشت کی ملاقات ہوئی یا نہیں اس کا مجھے علم نہیں لیکن میں یہ جانتا ہوں کہ وحشت کبھی پنجاب نہیں گئے - سینکڑوں

۳- روزنامہ زمیندار لاہور ، ۲۰ اپریل ، ۱۹۱۵ -

میل دور بیٹھ کر ان دو ہم عصروں میں جو ذہنی قربت تھی اس کی مثال شاذ و نادر ہی ملتی ہے بلکہ اس عہد ہمی ، افراتفری ، خود سری و خود نگری کے دور میں تو اخلاص و ایثار کی ایسی باتیں سراسر مفقود ہیں ۔ علامہ اقبال وحشت کے نام اپنے ایک مکتوب گرامی میں تحریر فرماتے ہیں :

''میں ایک عرصے سے آپ کے کلام کو شوق سے پڑھتا ہوں اور آپ کا غائبانہ مداح ہوں۔ دیوان تقریباً سب کا سب پڑھا اور خوب لطف اُٹھایا ۔ ماشاء اللہ آپ کی طبیعت نہایت تیز ہے اور فی زمانہ بہت کم لوگ ایسا کہہ سکتے ہیں ۔ آپ کی مضمون آفرینی اور ترکیبوں کی چستی خاص طور پر قابلِ داد ہے ۔ فارسی کلام بھی آپ کی طباعی کا ایک عمدہ نمونہ ہے ۔ شعر کا بڑا خاصہ یہ ہے کہ ایک مستقل اثر پڑھنے والے کے دل پر چھوڑ جائے تو یہ بات آپ کے کلام میں بدرجۂ اتم موجود ہے ۔''[۴]

علامہ رضا علی وحشت کلکتوی نے ایک بلند مرتبہ غزل گو کی حیثیت سے جو شہرت و نام وری حاصل کی آسے تاریخ ادبِ اُردو کبھی فراموش نہیں کر سکتی ، لیکن ان کے کلام کے غائر مطالعے سے ان کی شعری تخلیقات کا ایک اور اہم گوشہ ہمارے سامنے آتا ہے جو ان کی قومی نظموں اور سیاسی و ملی اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ نظمیں اور اشعار حب الوطنی ، انسان دوستی اور حریت و قومیت کے بے پایاں جذبات سے لبریز ہیں ۔ ان میں اسلام کے زریں نظریات ، اخوت ، مساوات اور انسانی آزادی کا عکس ہے۔ زندگی و بیداری کا روح افزا پیغام ہے ۔

وحشت نے ایسے ماحول میں آنکھیں کھولی تھیں جو مشرق تہذیب اور اسلامی تمدن کا گہوارہ تھا ۔ وہ اسلامی تعلیمات اور علوم شرقیہ سے اچھی طرح بہرہ ور تھے ۔ جب انھوں نے شعر و ادب کی دنیا میں قدم رکھا تو داغ دہلوی اور امیر مینائی کا طوطی بول رہا تھا ۔ یہ ان کا آخری دور تھا ۔ محمد حسین آزاد کے طرزِ جدید کی شاعری کی بنیاد پڑ چکی تھی ۔ سرسید احمد خاں کی تحریر و تقریر نے مسلمانوں میں احساسِ حریت ، قومی

۴۔ ''معاصرین اقبال کی نظر میں'' از محمد عبداللہ قریشی ، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور ، بہ اشتراک اقبال اکادمی لاہور ، ص ۳۲۸ ، بحوالہ نقوش و آثار ، شائع کردہ قرآن منزل ، ڈھاکہ ، ص ۹۶ ۔

حمیت اور جذبۂ قومیت کی روح پھونک دی تھی ۔ مولانا حالی کی مسدس ''مد و جزر اسلام'' نے اُردو شاعری کا رخ پھیر دیا تھا ۔ سیاسی و سماجی مسائل ، مغربی تہذیب و تعلیم پر اکبر الہ آبادی کی کھلی تنقید اور شعریت کے ساتھ طنز و مزاح کے تیر و نشتر کے حوالے سے مغرب زدہ ماحول کو ایک نئی اور انقلابی سمت موڑنے کی مساعی جاری تھی ۔ اس سلسلے کی آخری کڑی ، ''نالہ اور صدائے درد'' کے خالق علامہ اقبال کے اعجاز شعر :

ع جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے

کی پیہم لہریں بساطِ کائنات پر اُبھر رہی تھیں :

سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

یہ وہ زمانہ تھا جب وحشت کا عنفوانِ شباب تھا ۔ شہر کلکتہ وحشت کا وطن و مسکن تھا ۔ کلکتہ جو اُس وقت سیاست و انقلاب کا مرکز تھا ۔ ان کی آنکھوں کے سامنے کتنی ہی تحریکات نے جنم لیا اور کتنے ہی انقلابات رونما ہوئے ۔ کانگریس ، مسلم لیگ ، خلافت ، احرار ، تقسیمِ بنگال ، ترک موالات وغیرہ جیسی تحریکوں نے مسلمانانِ ہند کو کڑی آزمائشوں کے راستوں پر ڈال رکھا تھا ۔ ان حالات و واقعات کا وحشت کی زندگی پر اثر انداز ہونا لازمی تھا ۔ وہ فطرت کی طرف سے ایک حساس دل اور بیدار دماغ لے کر آئے تھے ۔ حبِ وطن ایک فطری جذبہ ہے ۔ وحشت بھی اس جذبہ سے سرشار تھے ۔ نخلِ آزادی سنگینوں کی چھاؤں ، شمشیروں کے سایوں اور شہیدوں کے لہو سے پروان چڑھتا ہے ۔ متحدہ ہندوستان کا دور غلامی ایک ایسے بحران سے گزر رہا تھا کہ ایثار و قربانی کے بغیر برطانوی سامراج کا خاتمہ ممکن نہ تھا ۔ جہاں پنجاب میں اقبال کی یہ آواز بلند ہوئی :

ہویدا آج اپنے زخمِ پنہاں کرکے چھوڑیں گے
لہو رو رو کے محفل کو گلستاں کرکے چھوڑیں گے

وہاں سر زمین بنگال میں وحشت نے اہلِ وطن کو جوشِ طلب سے اس طرح آگاہ کیا :

بہارِ گل متقاضی ہے خونِ بلبل کی
کہ یہ بھی چاہیے رنگینیٔ چمن کے لیے

بدیسی نظام کے خلاف علم بغاوت بلند ہو چکا تھا ۔ سامراجیوں کی عیارانہ پالیسی ''لڑاؤ اور حکومت کرو'' ناکام ثابت ہو چکی تھی ۔ انگریزوں کی بے جا پشت پناہی نے مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کا حوصلہ بڑھایا اور انھوں نے مسلمانوں کو اقتصادی و سیاسی طور پر ایذا پہنچانے میں کوئی کسر نہ اٹھا نہ رکھی ، لیکن مسلمان بیدار ہو چکے تھے ۔ وہ مسلم قومیت کا مفہوم سمجھ چکے تھے ۔ وہ اپنا حق منوانا خوب جانتے تھے ۔ انگریزوں اور ہندوؤں پر مسلمانوں کے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی تھی :

باطل سے دبنے والے اے آسماں نہیں ہیں ہم
سو بار کر چکا ہے تو امتحاں ہمارا

وحشت نے اپنے سیاسی اشعار میں اس زمانے سے تاریخی پس منظر کو نہایت خوبی سے پیش کیا ۔

ترے غمزے لڑا دیں گے مسلماں کو مسلماں سے
ترے عشوے بھڑا دیں گے برہمن کو برہمن سے

مسلمان سرزمین ہند پر آٹھ سو سال حکومت کر چکے تھے ۔ وہ ایک بہادر ، جانباز و جانثار قوم کی حیثیت سے ہمیشہ سربلند رہے ۔ ہندوؤں کی اسکیمیں ناکام ثابت ہوئیں ۔ انگریزوں کا قلع قمع ہوا :

پابندیٔ رسوم کو سمجھا ہے بندگی
زنار چھین لیں گے ابھی برہمن سے ہم

مسلم لیگ کی تحریک نے زور پکڑا تو قائد اعظم کی قیادت میں سارے برصغیر کے مسلمان ایک پلیٹ فارم پر متحد ہو گئے ۔ ۱۹۳۰ء میں علامہ اقبال کے تصور پاکستان اور ۱۹۴۰ء کی قرارداد پاکستان کی چھاؤں میں مطالبۂ پاکستان کے نعروں سے برصغیر کی فضا گونج اٹھی تو کانگریس نے انتقامی کاروائیوں کی ہوا اور تیز کر دی ۔ اقبال کے ساتھ ساتھ وحشت کا یہ پیغام بھی بنگال کے گوشہ گوشہ میں پھیل گیا :

کیا رنگ انتقام خزاں کا ہو دیکھیے
ڈرنے لگے ہیں جوش بہار و خزاں سے ہم
یہ کیسی کثرت گل ہے یہ کیا رونق ہے گلشن کی
جگہ کا ہے کو اب ہو گی یہاں میرے نشیمن کی

لازم ہے کارواں کو رہے آپ مستعد
شرمندۂ دمِ جرسِ کارواں نہ ہو

علامہ اقبال اور مولانا ظفر علی خاں جیسی مقتدر شخصیتوں کی گراں قدر آرا وحشت کی فارسی شاعری کے بارے میں بھی سندِ آخر کا حکم رکھتی ہیں۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں :

''فارسی کلام بھی آپ کی طباعی کا ایک عمدہ نمونہ ہے۔ شعر کا بڑا خاصہ یہ ہے کہ ایک مستقل اثر پڑھنے والوں کے دل پر چھوڑ جائے، سو یہ بات آپ کے کلام میں بدرجۂ اتم موجود ہے'' ۔۵

اور مولانا ظفر علی خاں رقم طراز ہیں :

''مولانا وحشت ریختہ گوئی کے فن میں ہی ید طولیٰ نہیں رکھتے بلکہ آپ کا فارسی کلام بھی اُستادانہ رنگ میں ڈوبا ہوا ہے'' ۔٦

حقیقت یہ ہے کہ اُردو شاعری جس قدر وحشت کی رہینِ منت ہے، وہ اربابِ ادب سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن فارسی شاعری بھی ان کے بارِ احسان سے سبکدوش نہیں ہو سکتی۔ انھیں فارسی شعر و ادب سے بھی فطری مناسبت تھی۔ اس زبان میں اہلِ زبان جیسی قدرت رکھتے تھے۔ فارسی زبان اپنی جن خصوصیات کے لیے ممتاز ہے، ان کے کلام میں وہ خصوصیات بدرجۂ کمال موجود ہیں۔ فارسی میں شعر کہنا دشوار نہیں لیکن فارسیت پیدا کرنا یقیناً دشوار ہے۔ برصغیر پاک و ہند کے فارسی شعراء میں اُردو زبان کی بو نہیں جاتی، لیکن وحشت کا شمار بلاشبہ عہدِ حاضر میں صفِ اول کے ان فارسی گو شعراء میں ہوتا ہے جن کا کلام اس عیب سے پاک ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے کلام کا بیشتر حصہ اُردو اور کم تر حصہ فارسی شاعری پر محیط ہے لیکن یہی کم تر حصہ اتنا کافی اور خاصا ہے کہ فارسی میں ان کی قادر الکلامی، نکتہ سنجی و بلند پروازی،

۵۔ وحشت کے نام علامہ اقبال کے ایک مکتوب سے اقتباس مشمولہ ''نقوش و آثار''، ص ۹٦۔

٦۔ مولانا ظفر علی خاں کے اُس تبصرے سے اقتباس جو دیوانِ وحشت (مطبوعہ ستارۂ ہند پریس کلکتہ، ۱۹۱۰ء) کے بارے میں روزنامہ زمیندار لاہور، مورخہ ۲۴ اپریل ۱۹۱۵ء میں شائع ہوا تھا۔

پختہ مشقی ، مضمون آفرینی کے گلہائے رنگا رنگ سے گلستانِ سدا بہار بنا ہوا ہے اور کاظم حسین محشر لکھنوی کے الفاظ میں :

''سب سے بالا تر اور لائق تحسین یہ امر ہے بلکہ اس کو مشقِ کمال یا کمالِ مشق کہنا چاہیے کہ فارسی بندشوں میں ادائے خیال کے وقت کسی مقام پر کہیں اُلجھن نہیں ۔ جو مضمون ہے وہ موتی کی طرح صاف ، جو تخیل ہے وہ بالکل پاک و پاکیزہ ۔ یہی طریقہ بلاغت کی جان اور یہی اندازِ فصاحت کی روح ہے ۔ تمام دیوان دہلی اور لکھنؤ کی زبان کا اصل نمونہ ہے''[۷] ۔

وحشت کے اُردو کلام میں جہاں میر کا سوز و گداز ، مومن کی جدت آمیز تراکیب اور غالب کی مضمون آفرینی و لطف بیان پایا جاتا ہے وہاں فارسی میں عرفی شیرازی ، شیخ علی حزیں ، شیخ سعدی ، ظہوری ، نظیری صائب جیسے اساتذہ کی بلند پروازی ، شیریں کلامی اور نکتہ آرائیوں کی چمک دمک سے دنیائے تخیلات پُرنور نظر آتی ہے ۔ وحشت کے فانوس غزل نے حافظ شیرازی کی شمع افکار سے بھی روشنی پائی ہے اور امیر خسرو کے انوار تصوف سے بھی پاکیزہ ، خیالات ، سنجیدہ رجحانات ، عارفانہ تصورات وحشت کی شاعری کا طرۂ امتیاز ہے ۔ یہی وہ راہ طلب ہے جس پر گامزن ہو کر شاعر سالہا سال کی مشق کے بعد عشق حقیقی کی روحانی لذتوں سے آشنا و بہرہ ور ہوتا ہے اور بقول مولانا روم :

ہرچہ گویم عشق را شرح و بیاں　　چوں بہ عشق آیم خجل باشم ازاں

گفتہ او گفتۂ اللہ بود　　گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

ہر نفس آواز عشق می رسد از چپ و راست
ما بہ فلک می رویم عزم تماشا کراست

مولانا روم کا یہی وہ جادو ہے جس نے علامہ اقبال کو نہ صرف اپنا گرویدہ بلکہ روحانی فرزند بنا لیا ۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال کی دنیائے افکار میں اسلام ، تصوف ، حقائق و معارف کا رنگ بھرنے میں مولانا روم ہی کے تخیلات و تصورات کا کرشمہ ہے جس کی بہترین مثالیں اقبال کے

۷۔ ماہنامہ ''معیار لکھنو'' مئی ۱۹۱۵ء

"جاوید نامہ" "پیام مشرق" اور "اسرار خودی" میں ملتی ہیں ۔ وحشت کے ہاں بھی عشق حقیقی کے موضوع پر کثرت سے اشعار ملتے ہیں ۔

یہ وہ عہد تھا جب برصغیر کے ہر گوشے میں اقبال کی آوازیں گونج رہی تھیں ۔ اوپر کی سطروں میں جن عوامل و کوائف کا احاطہ کیا گیا ہے ان کی روشنی میں اس امر کا اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ فکر اقبال سے وحشت کا متاثر ہونا ایک قدرتی امر تھا ۔ لیکن یہ بات بھی لائق توجہ ہے کہ اقبال کے انداز میں وحشت کے ہاں فارسی میں طرز فکر تو ضرور ملتا ہے لیکن اس شدت سے نہیں جس شدت سے غالب و حافظ کے رنگ میں ملتا ہے ۔ وحشت نے اقبال کی کوئی تقلید نہیں کی ۔ ان سے براہ راست اثر قبول نہیں کیا ۔ دونوں کا رنگ جدا جدا ہے ۔ یہی حال اقبال کا تھا ۔ اقبال ، حافظ اور غالب کے علاوہ پاک و ہند و عجم کے دوسرے اساتذہ سخن سے متاثر ضرور تھے لیکن جس حد تک افکار اقبال پر مولانا روم کے اثرات غالب ہیں ، اس حد تک دوسروں کے نہیں ۔ اس ضمن میں اقبال اور وحشت کے فارسی کلام کا ایک مختصر تقابلی جائزہ دل چسپی سے خالی نہ ہوگا ۔ اقبال کی زمین پر وحشت کی ایک فارسی غزل ملاحظہ فرمائیے :

دلم از مستی آن نرگس مستانہ می رقصد
کہ از ذوق سرورش کعبہ و بت خانہ می رقصد

نہ تنہا از نشاطِ مئے ہمیں پیمانہ می رقصد
برقص آیند چوں ساغر کشاں میخانہ می رقصد

کدامی گیسوئے برہم بسر آراستن دارد
کہ یا رب درکف مشاطہ اشب شانہ می رقصد

چو از حد بگزرد سوزِ محبت اشک و اسوزد
بہ بزم سوختن پروانہ با پروانہ می رقصد

بہانا شوخئی نازش مرا تعلیم فرما شد
تپد در سینۂ دل گوئی کہ بیتابانہ می رقصد

خوش آن محفل کہ روشن میکند شمع جمال رو
سپند آسا دراں جا وحشت دیوانہ می رقصد[8]

۸۔ ترانۂ وحشت نسخۂ کراچی دوسرا ایڈیشن ص ۴۰ ، ۴۱ ۔

یہ غزل خود وحشت کو بھی بہت پسند تھی ۔ ۱۹۳۶ء میں ، میں نے ایک روز آپ کی خدمت میں عرض کیا حضور ! براہ کرم مجھے اپنی ایک بہترین فارسی غزل اپنی تحریر سے عنایت فرمائیں تو بے حد ذرہ نوازی ہوگی ۔ انھوں نے از راہ شفقت میری درخواست پر یہ غزل لکھ دی :

ع صدائے می دہد از گوشہ پنجاب اقبالم[9]

کا پس منظر اوپر پیش کیا جا چکا ہے ۔ اس زمین میں اقبال کی غزل بھی موجود ہے ۔ اب ذیل میں وحشت کی اس غزل کی نقل نذرِ قارئین ہے تاکہ وحشت اور اقبال کے فارسی کلام کا رنگ واضح ہو سکے ۔ اس زمین پر اقبال کی غزل اہل نظر قارئین کرام کی نظر سے گزری ہوگی اس لیے اقبال کی غزل پیش نہیں کی گئی :

نہ گوش کس برآوازم نہ چشم کس بہ را حوالم
نمی دانم چرا در بزم بیدرداں ہمی نالم
حریف گل نیم اما کشم جور جہانے را
دریں گلشن برنگ سبزہ بیگانہ پامالم
نخواہم دید اے صیّاد دیگر آشیانِ خود
در اندک مدتے نذرِ قفس گردد پرو بالم
ہماں ذوق تن آسانی ہماں غفلت ہماں مستی
ندارد ہیچ فرق از سالہائے رفتہ ، امسالم
اگر بنگالہ قدر من نمی داند چہ غم وحشت
صدائے می دہد از گوشہ پنجاب اقبالم[10]

۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء میں شاعر مشرق ، ملت اسلامیہ کے نوحہ خواں اور مصور پاکستان علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ ہماری محفل وطن سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہوئے تو طوطی بنگال ، عاشق اقبال ، علامہ رضا علی وحشت کلکتوی نے نہایت والہانہ انداز میں خراج عقیدت کے یہ پھول پیش کیے :

۹۔ ترانۂ وحشت نسخۂ کراچی دوسرا ایڈیشن ص ۴۷

۱۰۔ اس غزل کے قلمی نسخہ کا عکس راقم کی تازہ کتاب ''حیاتِ وحشت'' میں شامل ہے ۔

یہ نہ کہہ اک شاعرِ ہندوستاں جاتا رہا
پیشوائے نکتہ سنجانِ جہاں جاتا رہا
باعثِ ماتم ، زمانے کو ہے موت اقبال کی
کارواں رویا کہ میرِ کارواں جاتا رہا
اب کہاں سے لائیگا کوئی حقیقت میں نظر
آہ ! اسرار خودی کا راز داں جاتا رہا
قصۂ ماضی میں تحریک عمل باقی نہیں
اب سنیں کیا ہم کہ لطف داستاں جاتا رہا
نالۂ غم میں وہ کیفیت نہ پائی جائے گی
آج ذوق شیوہ آہ و فغاں جاتا رہا
اب زبان خامہ پر پڑ ہی گئی مہر سکوت
وحشت رنگیں بیاں کا قدر داں جاتا رہا[۱۱]

۱۱- ترانۂ وحشت (نسخۂ لاہور) پہلا ایڈیشن ۱۹۵۳ء مطبوعہ مکتبہ جدید لاہور ، ص ۱۷۱

چند نئی مطبوعات

قیمت

۱۔ منتخب مقالات اقبال ریویو ۔ اردو
مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی — ۵۰/- روپے

۲۔ اقبال اور بھوپال — از صہبا لکھنوی — ۳۲/- روپے

۳۔ اتقان العرفان فی ماھیة الزمان
حکیم محمود احمد برکاتی — ۱۰/- روپے

Price

Selections from the Iqbal Review
Compiled by : Dr Waheed Quraishi — Rs. 50/-

علامہ اقبال اور آدم کی خود گریزی

محمد منور

حضرت علامہ اقبالؒ نے اولادِ آدم کو خطاب کرکے بڑی دل سوزی کے ساتھ کہا تھا :

بینی جہان را ، خود را نہ بینی !	تا چند نادان غافل نشینی !
نورِ قدیمی ، شب را بر افروز !	دست کلیمی ، در آستینی !
بیروں قدم نہ از دورِ آفاق	تو پیش ازینی ، تو پیش ازینی !

"تو دنیا کا معائنہ تو کرتا ہے مگر اپنی ذات پر نظر نہیں ڈالتا ، اے حقیقت سے بے خبر اس طرح کب تک غافل پڑا رہے گا ۔ 'تو نور قدیم ہے یعنی 'تو نورِ ازل کا پرتو ہے ۔ تیرا فرض ہے (جہالت) شب کی تاریکی کو روشنی میں تبدیل کر دے ، 'تو ید بیضا کے مانند ہے ، مگر یہ کہ اپنی ہی آستینی میں پوشیدہ ہے ، تو اس وقت بھی تھا جب کائنات نہ تھی ، تو (اپنی ذات کی 'رو سے) اس کائنات سے بڑا ہے ، اس لیے تجھے اس دور آفاق کی حدود سے باہر قدم رکھنا چاہیے ۔"[1]

گویا نور ازل کا پرتو ہونے کے باعث ، حضرت علامہ کے نزدیک ، آدم کی اہلیتوں کی کوئی حد نہیں ، آدم کے امکانات کی وسعتیں بے نہایت ہیں لیکن دکھ یہ ہے کہ آدم خود اپنی ذات سے بخوبی آگاہ ہونے اور اپنی حیثیت کو پہنچاننے کی جانب راغب نہیں ہوتا ۔ جب اسے یہ بتایا جائے کہ وہ جتنا محسوس ہو رہا ہے درحقیقت اس سے بہت ہی زیادہ ہے تو اسے پریشانی لاحق ہونے لگتی ہے بلکہ اپنی بڑائی کے تصور سے بھی خوف

۱- کلیاتِ اقبال ، حصہ زبور عجم ، ص ۱۱۹ ۔

کھانے لگتا ہے ، اگر بچے کی پشت کی جانب روشنی ہو اور سامنے دیوار
تو وہ اپنے وجود سے بڑا سایہ دیکھ کر ڈر جاتا ہے ، بچے کو آپ سر سے
اونچا کریں تو خوف کھاتا ہے ، وہ سر سے اوپر اچھالے جانے کی لذت سے
ذرا دیر کے بعد آگاہ ہوتا ہے ۔ بڑا ہو کر بھی جب کسی اونچے مینار پر
زندگی میں پہلی بار چڑھے تو اس کا دل لرزنے لگتا ہے ، گھبرانے بھی لگتا
ہے ۔ آدمی کی نظروں کے سامنے یک دم وسیع میدان آ جائے جس کی وسعتیں
ناپیدہ کنار معلوم ہوں تو جب بھی رعب سا طاری ہو جاتا ہے ۔ اس
مرعوبیت کے باعث یہ امر ہوتا ہے کہ آدمی اپنی نظروں کی محدود فضا
کے ساتھ مانوس ہو چکا ہوتا ہے ، اسے جب اچانک بلندی ، گہرائی یا
وسعت سے واسطہ پڑے تو یہ صورت حال خلاف معمول یا غیر معمولی
ہوتی ہے ، لب لباب یہ کہ آدمی خود اپنی حسی حدوں کے پھیلنے سے
لرزتا ہے ۔

پھر اگر عالم یہ ہو کہ حواسِ خمسہ ظاہری کی پھیلتی ہوئی سرحدیں
خوف طاری کر دیں تو آدمی داخلی حسیات کا سامنا آسانی کے ساتھ
کیوں کر کرے ؟ داخلی حسیات تو اس کی حدود اور اس کے آفاق کو بہت
ہی پھیلا دیتی ہیں ، یہ کیفیت مادی اور طبیعی جسم کے ساتھ ساتھ
روحانی وجود کی جانب متوجہ ہونے کا نام ہے ، خارجی حسیات ایک
قید خانہ ہے ، اندرونی حسیات کی طرف لوٹنا اس قید خانے سے نکلنے کا نام
ہے مگر جس طرح کوئی پرندہ جو پنجرے کی فضا سے مانوس ہو گیا ہو
کھلی فضا کو آسانی سے برداشت نہیں کرتا اور گھبرا کر بار بار پنجرے
کے اندر کی طرف بھاگتا ہے ، اسی طرح افراد بھی حسیات ظاہری کے پنجرے
میں آسودگی محسوس کرتے ہیں ، داخلی حسیات اور وجدان کی وسعت کا سامنا
کرنے کی جرأت نہیں رکھتے ۔ L. Margery Bazett روحانی قویٰ کے باب
میں اس طرح روشنی ڈالتی ہیں :

"If we consider these powers that take one into the world beyond our senses, we shall find that they are extended functions of the spirit, which seeks to exceed the limits imposed upon it by the physical body and by this physical world.

To Function in that realm implies an expansion of the self, a pressure of the soul to come into its own ; and the one who contacts that greater world of supersense comes to understand

something of the character of this larger self''[۲]

جیسا کہ پہلے بیان ہوا اپنے مانوس جہان محدود کی حدود کو روحانی اور وجدانی جہان کی صورت میں وسعتوں سے نوازنا خوف پیدا کرتا ہے اس کا سبب محولہ بالا مصنفہ ان الفاظ میں بیان کرتی ہیں :

''There are many who shrink from the suggestion of any real existence beyond the world of sense, and any more, who habitually live as if there were none. . . . . They are afraid of other values, because to know them would mean to have to live by them.''[۳]

اپنی بڑی حیثیت کا علم ہو جانے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسی حیثیت کی شان کے تناسب سے زندگی بسر کرنا پڑے گی - انسان اپنی بڑائی کے تصور سے گھبراتا ہے کیونکہ بڑا بن کر جینا بعض ایسے مطالبے کرتا ہے جن کو پورا کرنا بے پناہ بے آرامی سے ہمکنار ہونے کے مترادف ہے ، آدمی مٹی سے پیدا ہوتا ہے اور حضرت علامہ کے بقول شروع شروع میں اس کے وجود کا مادی و خلقی پہلو حاوی بھی رہتا ہے -[۴] اس لیے وہ مٹی کے قریب ہی رہنے میں سکھ محسوس کرتا ہے یہ جمادی اور نباتی وجود ہے ، خاکستان سے دوری بے آرامی کا باعث بنتی ہے ، حیوان کو حرکت کرنا پڑتی ہے ، رزق کی تلاش میں اپنی جگہ چھوڑنا پڑتی ہے ، دوڑ بھاگ کرنا لازم ہو جاتا ہے - تاہم حیوانی سطح بھی جبلی سطح ہے یا یوں سمجھیے کہ متحرک مشین کی سطح ہے ، زمین ہی کے ساتھ رابطہ رہتا ہے ، زمین ہی میں خوراک ڈھونڈنا اور جیسی صورت میں خوراک ملے اسی صورت میں کھانا ، کوئی چولہا ، ہنڈیا اور مرچ مسالہ نہیں جس کا تکلف کرنا پڑے ، کوئی حقوق و فرائض کا جھگڑا نہیں ، گویا حیوانی سطح جمادی اور نباتی سطح کے مقابل بے آرام ہونے کے باوصف انسانی سطح کے مقابل نہایت پر سکون سطح ہے - کوئی حیوان مرضی کا مالک نہیں ، اختیار و شر اس کی دسترس میں نہیں لہذا کوئی حیوان ارتکاب گناہ نہیں کر سکتا ، دو پایوں

۲- "Beyond the five senses" Basil Blackwell Oxford, p. 12.

۳- Ibid. p-1

۴- Reconstruction p. 106.

کے معاشرے میں جب کوئی فرد دوسروں سے بہت بلند واقع ہو تو دو صورتیں جلوہ گر ہوتی ہیں ۔ یا تو معاشرہ اپنے فرد کو فرید یا منفرد پا کر اس کا دشمن ہو جاتا ہے ، جیسے پیغمبروں اور ہادیوں کا ہوتا رہا یا فائق افراد کے بت بنا لیتا ہے اور پوجا کرنے لگتا ہے ، ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کے بقول ''وقت کے ساتھ ساتھ جوں جوں معاشروں کا ذہنی اوسط بلند ہوتا جاتا ہے ، توں توں فائق افراد کی استثنائی حیثیت کم ہونے لگتی ہے اور وہ دیوتا کی سطح سے اتر کر عام انسانی سطح سے قریب ہونے لگتے ہیں'' ۔[۵] نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اکابر کے وہ جوہر جو کبھی کرامات دکھائی دیتے تھے رفتہ رفتہ محض کمالات رہ جاتے ہیں ۔ ان میں کوئی عنصر خارق عادت یا غیر معمولی دکھائی نہیں دیتا ، آخر افراد آدم کے کرامات ہیں کیا ؟ Dr Harley Williams لکھتے ہیں :

"A miracle might be described as an abnormal transfer of normal energy --- a marvel, an oddity, a rarity --- but within the rules, yet spontaneous and unpredictable".[6]

گویا معمول کی کوئی انسانی طاقت اگر غیر معمولی اور خارق عادت انداز میں جلوہ گر ہو تو اسے کرامت تصور کر لیا جاتا ہے ، وہ ایک حیرت ناک بات ، اعجوبہ اور نادر امر قرار پاتی ہے تاہم وہ قواعد کے اندر ہوتی ہے ۔ یہ الگ بات ہے کہ اس میں برجستگی پائی جاتی ہے اور پیش گوئی کے دام سے آزاد ہوتی ہے ، عام انسانی توسط سے بالا یا برخلاف کسی چیز کا وقوع پذیر ہونا کرامت ہے مگر وہ کوئی بھی شے ایسی نہیں ہوتی جو محال اور بے اصول ہو ۔ ایسے غیر معمولی اعمال کو منظر عام پر لانا انسانی دسترس سے باہر نہیں ، اس لیے یہ محال اور بے اصول اور بے ضابطہ امر نہیں ، فرق محض اتنا ہے کہ کسی آدمی کے یہاں یہ اہلیت نسبتاً زیادہ ہوتی ہے اور کسی کے یہاں کم ، کہیں اس اہلیت کو تربیت دینے پر زیادہ زور صرف ہوتا ہے اور کہیں کم ۔ یہ وہ بات ہے جو ہر انسانی طاقت و اہلیت کے باب میں کہی جا سکتی ہے ، یہ وصف زید میں قدرے زیادہ تر اور وہ

۵۔ الایمان والمعرفۃ والفلسفۃ ، دارالمعارف قاہرہ ، ص ۱۳۶ ، ۱۳۷ ۔

۶۔ "A Doctor Looks at Miracles, Antony Blond London, ed, 1959 p. 11.

وصف بکر میں مقابلتاً کم تر ، اور بس ، وجدانی امکانات ہر انسان میں موجود ہیں ، کمی بیشی کے ساتھ ، مگر یہ امکانات متوسط درجے کے عام انسانوں کی دسترس سے بعید نہیں ، بشرطیکہ وہ ان امکانات کی جانب متوجہ ہوں اور ان کی تربیت کا اہتمام کریں ، یہ الگ بات ہے کہ آدمی اپنے معمول کا قیدی ہو کر رہ جاتا ہے ۔ چونکہ حواس خمسہ ظاہری ہی سے اس کا کام چل رہا ہے لہذا ان سے آگے بڑھنا از رہ عادت ، پسند نہیں ، جس طرح اب وہ سائنسی ہتھیاروں ، اوزاروں اور آلوں کا عادی ہو گیا ہے ۔ اور بہت سے معاملات میں اپنے جوہری قویٰ سے کام لینے کے بجائے آلات کا سہارا لینے لگا ہے ۔ پہلے یہ چکھ کر دواؤں کے اجزائے ترکیبی بنا سکتا تھا اب تجزیے کے لیے مشین پر اعتماد کرتا ہے ۔ پہلے لمس سے بخار معلوم کر لیتا تھا ، اب تھرمامیٹر کا محتاج ہے ، پہلے بڑی سے بڑی گنتی خود کر لیتا تھا ، ضرب تقسیم میں ماہر تھا ۔ اب کمپیوٹر سے کام لیتا ہے ۔ گویا پہلے اپنے ظاہری حواس کا قیدی تھا اب ساتھ ساتھ سائنسی اوزاروں کا بھی قیدی ہو کر رہ گیا ہے ، بالفاظ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ آدمی اپنے ہی بنائے ہوئے اوزاروں کے لیے خود ایک اوزار کی حیثیت اختیار کر گیا ہے ، یوں دیکھیں تو ماننا پڑتا ہے کہ سائنسی ایجادات نے آدمی کو اپنے من سے مزید دور کر دیا ہے ، اشیاء کے برجستہ فہم کی اہلیت مزید پس پردہ چلی گئی ۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ انسان کے پوشیدہ امکانات کے باب میں اب انکار اگر شدید تر ہو جائے تو عین معمول کے مطابق ہوگا ۔ پہلے نادرالوقوع کمالات کو کرامات کہہ دیا تھا ، اب سرے سے انکار کر دیا جاتا ہے ، اور انکار کی اساس یہ کہ ہماری سائنس یہ اور یہ نہیں بتاتی ، انکار کرنے والے بھول جاتے ہیں کہ سائنس کی مشینیں آدمی کی تخلیق ہے ، اور آدمی خدا کی تخلیق ، آدمی کو اللہ نے کسی ذرۂ قدسی سے بھی نوازہ ہے ، اور اسے محض روحانی قوت کی روشنی کے ذریعے دیکھایا جا سکتا ہے ، سائنس ایک ہتھیار ہے جو حواس خمسہ ظاہری کا مددگار ہے ، اور جس پر انحصار کرنے کے بعد خود حواس خمسہ ظاہری بھی اپنی اصلی اہلیت اور قابلیت کو ضعیف کر لیتے ہیں ، آدم ان سائنسی آلات سے خود شناسی کا کام کیوں کر لے ؟ امکانات آدم کی توسیع آلات کے توسط سے نہیں ہو سکتی ، اس کے نہانی امکانات ، روحانی قوت کی افزائش کے باعث فہم کی دسترس میں آ سکتے ہیں ، حضرت علامہ فرماتے ہیں :

''ہم اپنے بالمقابل جس حقیقت سے دو چار ہوتے ہیں اس سے ربط و الصاف کا ایک بالواسطہ طریق یہ ہے کہ اس کی آیات کے مشاہدے میں جیسا کہ ادراک بالحواس سے ان کا انکشاف ہوتا ہے ، غور و تفکر سے کام لیں ۔ اور یوں ان پر دسترس حاصل کرنے کی کوشش کریں ، لیکن اس کا ایک دوسرا طریق یہ ہوگا کہ حقیقت سے ، جیسا کہ اس کا انکشاف ہمارے اندرون ذات میں ہوتا ہے ، براہِ راست تعلق پیدا کیا جائے ، لہذا قرآن پاک کی فطرت پسندی محض اس امر کا اعتراف ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی چونکہ ایک امکانی ذریعہ ہے قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کا ، اس لیے ہمیں چاہیے اس کا استعمال بے روح تغلب کی بجائے اس مقصد عظیم کے لیے کریں کہ ہم اپنی روحانی زندگی میں آزادی کے ساتھ مدارج کمال کی طرف بڑھنا ہے یہی وجہ کہ حقیقت مطلقہ کے تمام و کمال بقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے ، جسے قرآن پاک نے فواد یا قلب سے تعبیر کیا ، ــــ قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش الفاظ میں نور آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقتِ مطلقہ کے اُن پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماوراء ہیں ۔ ''[۷]

آدمی محض مادی وجود نہیں ، وہ بہت کچھ اور بھی ہے ، اگر مادی وجود بھی ہوتا تو وہ خود اپنا خالق نہ ہونے کے باعث حواس ظاہری کی مدد سے ادراک ذات نہ پہنچتا ، حقیقت کا عرفان ذات خداوندی کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں ۔ خدا کی کائنات کو خدا ہی کے عطا کردہ نورِ وجدان کی مدد سے جانا جا سکتا ہے ، ورنہ ''پردہ داری ہی پردہ داری ہے'' کا لا یختم سلسلہ ہے ۔ Lincoln Barnett کا بیان ہے :

"He (man) does not understand the vast veiled universe into which he has been cast for the reason that he does not understand himself. He comprehends but little of his organic process and even less of his unique capacity to perceive the world about him, to reason and to dream. Least of all does he understand is his noblest and most mysterious faculty; the ability to transcend himself and perceive himself in the act of

---

۷۔ تشکیلِ جدید ، صفحات ۲۲ ، ۲۳ ۔

perception."[8]

آدمی کی یہ اہلیت کہ وہ اپنی ذات سے بھی وراء و بالا ہو سکتا ہے اسے اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے ادراک کے عمل کا ادراک کر سکے، وہ خود اپنے اعمال کا جائزہ بھی لے سکتا ہے اور تجزیہ بھی کر سکتا ہے۔ یہی نہیں خود اپنے مدرکات کی بھی چھان پھٹک کر سکتا ہے۔ اس کا مطلب واضح ہے کہ وہ فقط مادی وجود نہیں۔ اس کے خاکی پیکر میں کوئی شے ہے۔ جو اوپر سے تشریف لائی ہے۔ آدمی نہ صرف روح ہے اور نہ صرف بدن بلکہ وہ روح و بدن دونوں سے برتر کوئی ہستی ہے۔ اس لیے کہ وہ کہتا میری روح، میرا بدن، میری جان، میری دانش، میری فکر، میرا دماغ، میرا دل، میری دیوانگی، میری حماقت و علیٰ ہذا لقیاس — تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ "میں" کون کہتا ہے۔ یہ روح و بدن کی ملکیت کا دعوے دار میری روح، میرا بدن کہنے والا کون ہے؟ — یہ "میں" حقیقت ہے، اس کا عرفان باہر کی طرف دیکھنے سے حاصل نہ ہوگا، اندر دیکھنے سے ہوگا۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں:

اگر گوئی کہ من وہم و گماں است
نمودش چوں نمود این و آن است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست؟
یکے در خود نگر آن بے نشاں کیست؟
جہاں پیدا و محتاج و لیلیٰ!
نمی آید بہ فکر جبرئیلے
خودی پنہاں ز حجّت بے نیاز است!
یکے اندیش و دریاب این چہ راز است
بہ خود گم بہر تحقیق خودی شو
انا الحق گوی و صدیقِ خودی شو[9]

اگر تو یہ جانتا ہے کہ "میں" صرف وہم و گماں ہے اور اس کا ظہور

۸۔ The Universe and Dr. Einstein, A Mentor Book— (1954), p. 127۔

۹۔ کلیات اقبال، حصہ زبور عجم، صفحات ۱۷۰، ۱۷۱۔

بھی صرف ''اِس'' اور ''اس'' کا مصداق ہے تو پھر مجھے یہ بتا کر کہ صاحبِ گمان کون ہے (یہ گمان کا اظہار کرنے والا کون ہے یہ کون بول رہا ہے) تو ذرا خود اپنے اندرون میں جھانک کر دیکھو تاکہ پتہ چلے کہ وہ جس کا کوئی نشان نہیں وہ کیا ہے ؟ دنیا ظاہر ہے اس کے باوصف وہ اپنے اثبات کے لیے محتاج دلیل ہے اور وہ دلیل کسی جبریل کو بھی نہیں سوجھ سکتی لیکن خودی (من ، میں) پوشیدہ ہو کر بھی دلیل سے بے نیاز ہے ، ذرا غور تو کر آخر یہ راز کیا ہے ؟ ــــ تحقیق خودی کے لیے اپنے آپ میں ڈوب جا ، اور پھر پورے یقین کے ساتھ انا الحق کا نعرہ لگا ، پورے یقین کے ساتھ اپنے ہونے کی صداقت کا اعلان کر ، یہ تصدیق خودی صدیق بن کے کر) ۔

واضح ہوا کہ حضرت علامہ کے نزدیک خودی 'من' یا 'انا' حق ہے اور اس کا عالمِ ظواہر سے کوئی تعلق نہیں ، اس کیفیت سے Lord North bourn ان الفاظ میں متعرّض ہوتے ہیں :

"I am not anything that I can observe or feel or think about, since observation sensation and mentation imply a duality between myself and some subject that is not myself. We commonly speak of *my body* or *my soul* as we speak of *my feelings* or *my hand* or *my dog*. I am certainly nothing that I can be said to possess. Then who or what is the '*I*' that says these things. It is not my body. It is not my soul. . . . what am I ?"[10]

حضرت علامہ نے مختصر الفاظ میں آدم کی ماہیت ان الفاظ میں بیان کی ہے :

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے ، قادر نہیں ہے جس پہ سخن
زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے محوِ سفر
مگر یہ اس کی تگ و دو سے ہو سکا نہ کہن!
اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجود حضرتِ انسان ، نہ روح ہے، نہ بدن![11]

۱۰۔ "Religion in the Modern World," Suhail Academy, Lahore, p. 76

۱۱۔ کلیات اقبال ، حصہ ضربِ کلیم ، ص ۵۷ ۔

یہ راز کسی دلیل و برہان سے نہیں کھلتا کہ ایک وجود جو روح کو بھی اپنی ملکیت بتائے اور بدن کو بھی اور عقل کو بھی، دل کو بھی دماغ کو بھی حتیٰ کہ کہے "میرا وجدان کہتا ہے وہ کچھ تو نہیں ہو سکتا جس کا وہ مالک ہے۔ انسان کو اتنا بڑا راز بنایا۔ ہاں یہ الگ بات ہے کہ عقل اور اس کے دلائل اور ان دلائل کے پیدا کردہ فلسفے انسان کی حقیقت کو گرفت میں نہیں لا سکتے، یہ اس کی وجدانی اور روحانی اہلیت ہے جو اسے نسبتاً زیادہ قربِ حقیقت بخش سکتی ہے لیکن یہ وجدان اس حقیقت کے قریب فقط اس دم پھٹک سکتا ہے جب وہ خدائے خلاق پر کامل ایمان رکھتا ہو اور اس کا پختہ اعتقاد ہو کہ وہ نور مطلق کے کسی کھربویں حصے کو یا اس کے پرتو کو اپنے اندر لیے ہوئے، جیسا کہ حضرت علامہ نے فرمایا :

نقطۂ نورے کہ نام او خودی
زیرِ خاک ما شرار زندگی است[۱۲]

یہ نور اگر آدم کے حیوانی وجود سے مغلوب ہو جائے اور اس طرح عالمِ خلق کے مادی بوجھ تلے دب جائے اور دبا رہے تو وہ ایک عقلمند دو پایہ بن سکتا ہے اور ایک دوپائے کی حیثیت سے خوش‌گفتار خوش خیال اور خوش فکر تو بن سکتا ہے۔ مختلف علوم میں دسترس بھی حاصل کر سکتا ہے مگر خود اسے اپنی ذات سے آگاہی میسر نہیں ہو سکتی۔ اسے اپنی ذات سے آگاہی "نور مطلق" سے آگاہی کی بدولت ہی میسر آ سکتی ہے۔ بجا فرمایا :

خودی کا سرِّ نہاں لا الہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ[۱۳]

مراد یہ ہے کہ آدمی کا مَن یا خودی یا ذات استحکام پزیر ایک خدا پر کامل ایمان لائے بغیر اور دیگر ہر شے سے منہ موڑے بغیر ممکن نہیں، اس لیے اگر آدمی صرف مادہ نہیں، صرف روح بھی نہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہے جو جملہ کائنات سے بالا ہے۔ فقط خدا سے نیچے ہے اور ظاہر ہے کہ اسے کوئی ایسی ہی شے ہونا بھی چاہیے تھا۔ ورنہ

۱۲- کلیات اقبال، حصہ اسرار و رموز، ص ۱۸ -
۱۳- کلیات اقبال، حصہ ضرب کلیم، ص ۱۵ -

وہ شے اس آیۂ کریمہ کا مخاطب کیوں کر بن سکتی اتھی ۔

و لقد سخرنا لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً منہ[۱۴]

(ہم نے زمین اور آسمانوں میں جو کچھ بھی ہے تمھارے لیے مسخر کر دیا ہے) ۔

قدرتی امر ہے کہ جب آدم کی سمجھ میں یہ نکتہ آ جائے کہ آدم خدا کا نائب ہے اور وہ کائنات میں موجود ہر طاقت کو مغلوب و مسخر کرنے کے قابل ہے تو پھر وہ ایک خدا کے سوا کسی اور کے سامنے جھکنے پر آمادہ نہیں ہو سکتا ۔ خدا کے حضور میں سجدہ اسے اپنے خدا سے قریب کرتا ہے ، ''و اسجد واقترب''[۱۵] اور ماسوا حضور کے اس کا سجدہ اسے مخلوق کا اسیر بنا کر خدا سے دور کر دیتا ہے ۔ حضرت علامہ کے نزدیک خود شناسی کا تقاضا ہی یہ ہے کہ آدم دنیا کی لذتوں ، قوتوں اور فکری فریب کاریوں کا غلام ہو کر نہ رہے ، وہ مسخر کرتا چلا جائے ، جب وہ مادی بندھنوں میں مقید نہ رہے گا ۔ کسی دولت کا ، کسی ہوس کا ، حتیٰ کسی گمراہ کن فلسفے کا بھی غلام نہیں رہے گا تو یہ ثبوت ہوگا اس امر کا کہ وہ توحید کا معنٰی سمجھ گیا ہے :

خودی سے اس طلسمِ رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا[۱۶]

واضح رہے کہ ہمارے دلائل مادی کائنات کے ناقص مشاہدے اور نا مکمل فہم کا عطیہ ہیں ۔ ہمارے اسالیب بیان مادی مناظر اور مادی ملاحظات پر مبنی ہیں ۔ پھر وہ ورائے مادہ کوائف کو حیطۂ بیان میں کس طرح لائیں ۔ اور جو کچھ ورائے مادہ ہے وہ مادی کلمات اور ان کلمات کی ساختہ اور پرواختہ دلیل کی مدد سے معرضِ اظہار میں کس طرح آئے ۔ آدمی تو اتنا عاجز ہے کہ وہ غم اور خوشی کے احساس کو واضح کرنے کے لیے مناسب کلمات نہیں رکھتا چنانچہ جو خوشی سے خود واقف نہ ہو وہ

۱۴- قرآن حکیم ۴۵/۱۳ -
۱۵- ایضاً ۹۶/۱۹ -
۱۶- کلیات اقبال حصہ بالِ جبریل ، ص ۲۲ -

خوشی کا لفظ سن کر آگاہ نہیں ہو سکتا کہ معنیٰ کیا ہے ۔ اس طرح جو غم سے آگاہ نہ ہو غم کا لفظ سن کر کچھ نہیں جان سکتا کہ غم کیا ہے ، ہمارے فلسفے کی ساری فصاحت عاجز آ جاتی ہے۔ پھر وہ کیفیتیں جو روحانی ہیں اور سرے سے ورائے مادہ ان کی کنہہ تک آدم عطائے مادہ فکریات اور عقلیات کے سہارے کیسے پہنچے ۔ یہ سارے وسائل محدود رسائی کے مالک ہیں ۔ کائنات کی کلیت کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے ۔ لہذا ورائے کلیات کے باب اور بھی بے بس ہیں ۔ اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں :

''اقبال کا کہنا ہے کہ ہمیں اشیا کا علم جزوی طور پر عطا کرتی ہے ، براہ راست نہیں عطا کرتی ۔ اس کے برعکس وجدان کے ذریعے ہمیں حقیقت کا کلی علم حاصل ہو جاتا ہے اور یہ علم سریع اور نفوذ کرنے والا ہوتا ہے ۔ اقبال برگساں کے برخلاف ، عقل کے کلیتاً نقیض نہیں ہیں بلکہ زندگی کے معمولات میں اس کے مخصوص وظیفے اور اس کی افادیت کو ایک حد تک تسلیم کرتے ہیں ۔ وہ علم کی طرف اقتان و خیزاں بڑھتی ہے اور حقیقت کو اس کے اجزائے ترکیبی میں تحلیل کر کے اس کا عرفان بخشتی ہے ۔ وجدان اس کے مقابل چشم زدن میں حقائق کے سینے میں اتر کر ان کے سب راز تمام و کمال ہم پر منکشف کر دیتا ہے''[۱۷]۔

یہ احاطہ پسند وجدان اور کلیت گر وجدان اس وقت تک مہیا نہیں ہوتا جب تک معرفت خداوندی میسر نہ ہو ۔ اس لیے کہ خالق اعصار و نگارندہ آفات'' اسی کی ذات ہے عقل زیادہ سے زیادہ کائنات مادی کے ظواہر تک پہنچ سکتی ہے ، حالانکہ حقیقت مطلقہ کے مقابل یہ ادنیٰ مخلوق ہے اور اس کی اصلیت بھی کچھ ہے ۔ ''حقیقت'' فقط ایک ہے ۔ لہذا علامہ اقبال نے زمان و مکاں تک محدود رہ جانے کو زنار داری قرار دیا ہے ۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں ! لا الہ الا اللہ[۱۸]

جب علم و عقل کی منزل عبور کر کے وجدان کے نور تک رسائی ہوتی ہے تو پھر آدمی کو وہ ہتھیار ہاتھ لگتا ہے جو اسے زمان و مکاں کا زناری نہیں رہنے دیتا ، عقل اور خرد کی اپنی مجبوریاں ہیں ، ان کی اپنی افادیت

۱۷- نقش اقبال ، مکتبہ جامعہ ، نئی دہلی ، ص ۳۸ ، ۳۹

۱۸- کلیات اقبال حصہ ضرب کلیم ، ص ۱۵

ہے ۔ مگر پھر ان کی اپنی ایک حد ہے ، جس کے آگے وہ نہیں جا سکتی ۔ حضرت علامہ نے نہ جانے یہ خیال قلمبند کرنے سے قبل کس قدر سوچا ہو گا :

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں[19]

لیکن خودی کا جوہر نور یہ ہے ۔

خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند !
سمندر ہے اک بود پانی میں بند !
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے !
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے[20]

زمان و مکاں میں رہ جانے والی خرد ہو یا آستان تک پہنچنے والی دانش اسے "حضور" کی لذت اور نعمت میسر نہیں ۔ خود رس انسان ہی خلوت کدۂ قدسی کا منظر دیکھ سکنے کا اہل ہے اور پھر اسی خلوت کدۂ قدسی کے کے انوار کی نسبت سے معرفت ذات پر بھی قادر ہو سکتی ہے ، مگر ظاہر ہے "مطلق" کا پرتو "طلسم زمان و مکاں توڑ کر" ہی آگے بڑھے گا

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم زخدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب[21]

اور حق یہ ہے کہ آدم کے اندر وہ صلاحیت موجود ہے کہ حقیقت کا ایک وجدانی حظ حاصل کر سکے ، فقط یہ کہ فکری ، نظری ، معاشی ، جبلی ، خاکی ، طبعی و علی ہذا — جملہ امتحانات میں سے گزرنا پڑتا ہے ۔ اس مشقت سے آدم گھبراتا ہے ۔ یا یوں کہیے کہ اپنی عظمتوں کے تصور سے بھی اس کا دم گھٹنے لگتا ہے ۔ اپنی حسیات اور عقلیات کے قید خانوں سے نکلنے کی جرأت کہاں ، ورنہ کائنات تو خودی کی تکمیل میں مد ہے ۔

۱۹- کلیات اقبال حصہ بال جبریل ، ص ۴۳
۲۰- ایضاً ص ، ۱۲۷ ، ۱۲۸
۲۱- کلیات اقبال حصہ زبور عجم ، ص ۱۰۵

ہر امتحان ایک نعمت ہے جو خود اعتمادی پیدا کرتا ہے اور اگلی منزل تک پہنچاتا ہے - حتیٰ کہ ابلیس کا بھی اگر اس اعتبار سے مطالعہ کیا جائے تو ایک پوشیدہ نعمت ہے ، اس لیے کہ وہ آدمی کو کسوٹی مہیا کرتا ہے - آدمی ہر دم یہ سوچ سکتا ہے کہ میں کتنا راہ سے ہٹا ہوں - کتنا پستی کی طرف گرا ہوں ، کتنا بلندی کی جانب بڑھا ہوں ، ابلیس ایک خدائی ممتحن ہے - اگر وہ نہ ہوتا تو ہمارے ایمان کی سخت جانی کہاں آزمائی جاتی - بہر حال علامہ اقبال عجب سرمستی کے عالم میں فرماتے ہیں -

ہر اک منتظر تیری یلغار کا | تیری شوخیٔ فکر و کردار کا
یہ ہے مقصد گردش روزگار | کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار
تو ہے فاتح عالم خوب وزشت ! | تجھے کیا بتاؤں تیری سرنوشت !
حقیقت پہ ہے جامہ حرف تنگ ! | حقیقت ہے آئینہ ، گفتار زنگ !
فروزاں ہے سینے میں شمع نفس ! | مگر تاب‌پرم گفتار کہتی ہے بس !
اگر یک سر موے برتر پرم ! | فروغ تجلی بسوزد پرم [۲۲]

بات حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جا کر ختم ہوئی - معراج منہائے ارتقائے آدم ہے اور یہ خودی کی تکمیل کے لیے جادۂ ایمان و یقین ہے - حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات قدسی صفات میں خودی کا مگر جلوہ گر ہوئی - لہذا طلسم زمان و مکاں ٹوٹ گیا - بقول علامہ

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں [۲۳]

خدا نے آدم کے اندر قدسی انوار کا پرتو ڈالا اور ایسے انوار کو جذب کرنے کے قابل بنایا گیا - کائنات کی گردش اس کی تربیت پر مامور ، صراط مستقیم کے رہبر اکمل صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ سامنے توحید کا سبق قرآن اور سیرت میں موجود — پھر اگر آدمی اپنے اصل وجود تک پہنچے ، اپنی لا محدودیت کی شان اور یہاں تک رسائی حاصل نہ کرے تو قصور کس کا ؟ مگر آدمی خود شناسی کا بار برداشت نہیں کر سکتا وہ خود اپنے امکانات سے مرعوب ہو کر بھاگ اٹھتا ہے وہ شاید خدا کا

۲۲- کلیات اقبال حصہ بال جبریل ، ص ۱۲۸ ، ۱۲۹

۲۳- ایضاً ، ص ۱۸

بھی منکر اس لیے ہو (غیر شعوری طور پر سہی) کہ کہیں اس حوالے سے خود اپنی ذات تک رسائی کا مرحلہ مشکل طے نہ کرنا پڑ جائے۔ اس کے لیے حوصلہ درکار ہے۔ اپنی حقیقت کا سامنا مشکل ، اپنی ذات تک پہنچنے سے قبل ہی سفر زندگی سے بے زار ہو جانے والے پر علامہ اقبال ان الفاظ کی مدد سے اظہار افسوس کرتے ہیں :

اس موج کے ماتم میں روتی ہے بھنور کی آنکھ
دریا سے اٹھی ، لیکن ساحل سے نہ ٹکرائی![۲۴]

۲۴- کلیات اقبال حصہ بال جبریل ، ص ۱۶۵

بال جبریل کی غزلیں

صدیق جاوید

بال جبریل کی غزلیات کے بارے میں ابھی تک نقاد گومگو کے عالم میں ہیں ۔ وہ یہ فیصلہ نہیں کر پائے کہ بال جبریل کی غزلیات کو نظم قرار دیا جائے یا قطعہ ۔ ڈاکٹر یوسف حسین اقبال کی نئے رنگ کی غزل کو غزل نما نظم کہتے ہیں ۔ پروفیسر آل احمد سرور لکھتے ہیں ''اقبال نے غزل اور نظم کے فرق کو کم کر دیا ہے" ۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کے مطابق ''اقبال کے یہاں غزل اور قطعے کے درمیانی فاصلے کم ہو گئے''۔ اس اشتباہ کی وضاحت کے بغیر اقبال کی غزل کا مطالعہ صحیح نتائج کا حامل نہ ہوگا ۔ اس سلسلے میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف غزل کے موضوع اور ہیئت کا تعین کر لیا جائے ۔ بلکہ غزل کے موضوع اور ہیئت میں ہر دور کے شعراء نے جو تجربے کیے اور غزل کی روایت کو جس طرح بڑھایا اور متاثر کیا ۔ اس کی روداد کا خاکہ ذہن میں رکھا جائے کیونکہ اقبال کی غزل کے فنی اور معنوی محاسن کی تصدیق اس پس منظر کے بغیر نہیں ہو سکتی ۔ علامہ اقبال کو غالباً خود ان غزلوں کے بارے میں حتمی فیصلہ کرنے میں تامل تھا ۔ علامہ اقبال نے بانگ درا کے تینوں حصوں میں نہ صرف غزل کے لیے علیحدہ صفحات مختص کیے بلکہ ہر دور کے حصہ غزل کے آغاز میں پورے صفحے پر محض لفظ ''غزلیات'' کا عنوان قائم کیا گیا ہے ۔ اگرچہ بال جبریل کا پہلا حصہ غزلوں پر ہی مشتمل ہے لیکن علامہ مرحوم نے اس باب پر 'غزلیات' کا عنوان تحریر نہیں کیا ۔ پوری کتاب میں کسی دوسری جگہ بھی 'غزل' کا لفظ بطور عنوان نظر نہیں آتا ۔ بال جبریل کی وہ منظومات جنھیں اردو غزل کے بیشتر ناقدین اور اقبال شناس غزلیات کے زمرہ میں شمار کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ انھیں "غزلیات'' قرار دینے میں اقبال ، فن غزل کے حوالے

سے کچھ ذہنی تحفظات رکھتے تھے ۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ بال جبریل کی ''غزلیات'' حصہ دوم کی غزل نمبر ایک سے قبل مندرجہ ذیل چار سطری نوٹ ہے :

''اعلیٰ حضرت شہید امیر المومنین نادر شاہ غازی رحمۃ اللہ علیہ کے لطف و کرم سے نومبر ۱۹۳۳ء میں مصنف کو حکیم سنائی غزنویؒ کے مزار اقدس کی زیارت نصیب ہوئی ۔ یہ چند افکار پریشان ، جن میں حکیم ہی کے ایک مشہور قصیدے کی پیروی کی گئی ہے ، اس روز سعید کی یادگار میں سپرد قلم کیے گئے ۔

'ما از پئے سنائی و عطار آمدیم' ''

محولہ بالا سطور میں 'چند افکار پریشان' کا ٹکڑا غور طلب ہے ۔ اسی طرح علامہ نے غزلیات حصہ دوم کی غزل نمبر ۵ ، ۸ ، ۱۳ ، ۱۷ ، ۲۸ اور ۳۱ کے شروع میں علی الترتیب ''لندن میں لکھے گئے ، کابل میں لکھے گئے ، قرطبہ میں لکھے گئے ، یورپ میں لکھے گئے ، اور فرانس میں لکھے گئے'' کے الفاظ درج کئے ہیں ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ان غزلیات کو متفرق اشعار قرار دیتے ہیں اور اُن افکار پریشاں ، کو غزل سے موسوم نہیں کرتے ۔ جبکہ انھوں نے اگلے باب کی سرخی رباعیات جمائی ہے ۔ نظموں میں تو خیر ہر نظم کو کسی نہ کسی نام سے موسوم کیا گیا ہے ۔ مگر مختلف صفحات پر منتشر قطعات کے سلسلے میں قطعہ کی سرخی قائم کرنے کے بعد اشعار درج کئے ہیں ۔ بال جبریل اور اس کے بہرہ 'غزلیات' کا آغاز غزل نمبر ایک کے مندرجہ ذیل مطلع سے ہوتا ہے :

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں

علامہ نے غزلیات کی ترتیب میں کبھی ردیف وار غزلیں جمع کرنے کا طریقہ بھی اختیار نہیں کیا ۔ علاوہ ازیں اقبال نے اپنی غزل کے بارے میں کہیں اظہار خیال نہیں کیا ۔ البتہ اپنے خطوط میں جہاں کہیں غزلیہ شاعری کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے وہاں غزلیہ شاعری سے بیزار نظر آتے ہیں ۔ اکبر الہ آبادی کے نام ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۔ (۱) ایک وہ جو Lyric Poetry سے پیدا ہوتی ہے یہ اس قسم سے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے ۔"[۱]

بال جبریل کی ایک غزل ہی میں غزل کی زبان سے بے خبر ہونے کا اعلان کرتے ہیں :

نہ زبان کوئی غزل کی ، نہ زبان سے باخبر میں
کوئی دل‌کشا صدا ہو ، عجمی ہو یا کہ تازی

اس بحث میں پڑے بغیر کہ یہ 'عجز واقعی' ہے یا عجز شاعرانہ ، ایک بات ضرور ہے کہ غزل کی زبان نہ ہونے کی جو بات اقبال نے شعر میں کہی ہے وہ اُس امر کی غمازی کرتی ہے کہ اقبال کو احساس تھا کہ ان کی غزل کی زبان اور اس حوالے سے ان کی غزل کے موضوعات یا مضامین غزل کی روایتی زبان اور رسمی موضوعات سے بالکل جدا ہیں ۔

مولانا عبدالسلام ندوی اقبال کی غزل گوئی کے ادوار کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں :

"ڈاکٹر صاحب کی چند غزلیں بال جبریل کے شروع میں بھی ہیں ۔ اور یہ ان کی غزل گوئی کا چوتھا دور ہے لیکن زبان اور مضمون دونوں حیثیتوں سے ہم ان کو بہ مشکل غزل کہہ سکتے ہیں ۔"[۲]

مولانا عبدالسلام ندوی کی اس رائے سے مکمل اتفاق نہیں کیا جا سکتا تاہم یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال زبور عجم کی ان منظومات ، جو بال جبریل سے مشابہ ہیں اور عموماً غزلیات قرار دی جاتی ہیں ، کو غزل کہنے سے گریز کرتے ہیں ۔ ۳۱ جنوری ۱۹۲۷ء کے ایک خط میں مولانا گرامی کو زبور عجم کی تفصیل سے مطلع کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"زبور عجم ختم ہو گئی ہے ایک دو روز تک کاتب کے ہاتھ چلی جائے گی اور پندرہ دن کے اندر اندر شائع ہو جائے گی ، اس کے چار حصے ہیں پہلے حصے میں انسان کا راز و نیاز خدا کے ساتھ ، دوسرے حصے میں

۱۔ اقبالنامہ ۔ جلد دوم ۔ ص ، ۶۰ ۔
۲۔ اقبال کامل ۱۹۴۸ء ص ۱۴۳ ۔

آدم کے خیالات آدم کے متعلق ، طرز دونوں کی غزلیات کے موافق ، یعنی الگ الگ غزل نما ٹکڑے ہیں ۔"۳

علامہ اقبال کی یہی رائے بالِ جبریل کے پہلے حصہ پر منطبق ہو سکتی ہے ۔ کیونکہ زبورِ عجم اور بالِ جبریل کی "غزلیات" کے طرز اور اسلوب میں مشابہت اور مماثلت ہے ۔

اقبال نے زبورِ عجم کے غزل نما ٹکڑوں کے طرز کو غزلیات کے موافق کہا ہے ۔ "غزل نما ٹکڑے" اور "طرز غزلیات کے موافق" کے جملوں سے یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ اقبال کو اُن منظومات یا اشعار کی ہیئت غزل کے قریب دکھائی دیتی ہے ۔ مگر نئے مضامین اور نئی زبان کی وجہ سے خود اقبال کو ان منظومات کو بلا تامل غزل کہہ دینے میں ذہنی اور نفسیاتی رکاوٹ محسوس ہوتی ہے ۔ ہم غزل نما ٹکڑوں پر مشتمل اشعار کو غزلیات کہنے میں حق بجانب ہیں یا نہیں اس کا فیصلہ غزل کی ہیئت اور موضوع کا تفصیلی جائزہ لینے پر ہی کیا جا سکتا ہے ۔

اگرچہ غزل کسی خاص موضوع کی پابند نہیں ہے مگر غزل کے فنی قوانین بڑے سخت ہیں ۔ لہذا غزل گو کو ایک خاص ہیئت اور اسلوب کی پابندیوں کا احترام کرنا پڑتا ہے ۔ اُردو اور فارسی کی اصناف شعر عام طور پر اپنی خارجی شکل و صورت سے ممیز کی جاتی ہیں ۔ ان میں غزل ایک معروف اور مقبول ترین صنف ہے ۔ غزل کی پہچان بھی اس کی ہیئت سے متعین ہوتی ہے ۔ غزل مفرد اور خود مکتفی اشعار کے ایسے مجموعے کا نام ہے جس کا ایک بحر اور قافیہ (اور ردیف) کے ذریعے ڈھانچہ تیار ہوتا ہے ۔ غزل کے پہلے شعر کے دونوں مصرعے ہم قافیہ یا ہم قافیہ و ہم ردیف ہوتے ہیں ۔ ایسے شعر کو مطلع کہتے ہیں ۔ مطلع کے بعد جتنے اشعار آتے ہیں ۔ وہ مطلع کی بحر اور قافیہ کے تابع ہوتے ہیں ۔ گویا غزل کے تمام اشعار کا ایک ہی بحر میں ہونے کے علاوہ ہم قافیہ اور ہم ردیف ہونا لازمی ہے ۔ غزل کے آخری شعر کو مقطع کہتے ہیں جس میں عموماً شاعر اپنا نام یا تخلص لاتا ہے ۔ ایک غزل کے اشعار کی تعداد مقرر نہیں مگر تین سے گیارہ تک اشعار پر مشتمل غزل مناسب خیال کی جاتی ہے ۔ گویا غزل گو شاعر کو اپنا مضمون جو کسی خیال ، جذبے یا احساس پر مشتمل ہوتا

۳۔ مکاتیب اقبال بنام گرامی ۔ ص ، ۲۴۱ ۔

ہے ، غزل کے ایک شعر میں ادا کرنا ہوتا ہے ۔ اس کے لیے ایجاز و اختصار اور بلاغت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اس اہمیت کے پیش نظر آہستہ آہستہ غزل کے علائم و رموز کا ایک وافر ذخیرہ فراہم ہو گیا ہے ۔ جو کسی ایک پورے خیال کو صرف دو مصرعوں میں بیان کرنے کی سہولت عطا کرتا ہے ۔ بہرحال غزل کا شعر ایمائی اور اشاراتی پیرائیہ اظہار کا متقاضی ہے ۔ علاوہ ازیں لطیف و رنگین زبان ، الفاظ کی چست بندش اور خوبصورت طرز ادا کے امتزاج سے وہ خصوصیت پیدا ہوتی ہے ، جسے تغزل کا نام دیا گیا ہے ۔ تغزل کے بغیر غزل میں دلچسپی ، دلکشی ، رعنائی اور گہرائی پیدا نہیں ہوتی ۔

اس گفتگو کا ماحصل یہ ہوا ہے کہ صنف غزل صرف حسن و عشق کے بیان تک محدود نہیں ہے ۔ البتہ ہیئت کے اعتبار سے وہ بعض فنی پابندیوں پر سختی سے کاربند ہے ۔ جہاں تک زبان و بیان کا تعلق ہے ۔ ہموار اور نرم و لطیف زبان اور رمزیت و ایمائیت سے مملو انداز بیان ہی غزل کے مزاج کو راس آتا ہے ۔

غزل کا موضوع کیا ہے ؟ غزل کے ناقدین نے اس کا سراغ لگانے کی کوشش میں بڑی دقیقہ رسی سے کام لیا ہے ۔ مثلاً مولانا حالی لکھتے ہیں :

''۔ ۔ ۔ غزل کی اصل وضع جیسا کہ لفظ غزل سے پایا جاتا ہے محض عشقیہ مضامین کے لیے ہوتی تھی'' ۔[۴]

مسعود حسن رضوی ادیب ، ڈاکٹر سید عبداللہ ، سید عابد علی عابد ، اور ڈاکٹر عبادت بریلوی نے شمس قیس رازی کی تصنیف ''المعجم فی معائیر اشعار المعجم'' سے غزل کے معانی و مفہوم کے حوالے سے غزل کے اصطلاحی لفظ کی وضاحت کی ہے اور سب اس نتیجہ پر پہنچتے معلوم ہوتے ہیں کہ غزل (بنیادی طور پر) عشق و محبت اور اس کے مختلف احوال و کیفیات کا نام ہے ۔ چونکہ اُردو غزل کا عمومی موضوع عشقیہ جذبات اور احساسات کا اظہار ہے ۔ اس لیے خاص و عام کے تحت الشعور میں یہ بات رچ بس گئی ہے کہ غزل میں عشق و عاشقی کے مضامین کے سوا جو کچھ بیان ہوتا ہے وہ غزل کے منافی ہے ۔ بقول مولانا حالی :

۴۔ مقدمہ شعرو شاعری ، ص ۱۰۳ ، جدید بکڈپو ، اُردو بازار ۔ لاہور

''غزل کے لیے یہ ایک ضروری سی بات قرار پا گئی ہے کہ اس کی بنا عشقیہ مضامین پر رکھی جائے ۔''[۵]

''اگرچہ اصل وضع کے لحاظ سے غزل کا موضوع عشق و محبت کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن ہمارے شعراء نے اس کو ہر مضمون کے لیے عام کر دیا ہے اور اب بھی اس صنف کو محض مجازاً غزل کہا جاتا ہے ۔''[۶]

در اصل مولانا حالی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ غزل اپنے لغوی معانی سے بلند ہو کر ایک ایسی صنف کی حیثیت اختیار کر گئی ہے ۔ جس میں ہر قسم کے مضامین بیان کیے جا سکتے ہیں ۔ یعنی غزل کی ہیئت اس صنف کی صرف پہچان ہے ۔

مولانا شبلی نعمانی کے مطابق بھی ''غزل کا اصلی مایہ خمیر عشق و محبت کا اظہار ہے ۔''[۷] مگر انھوں نے فارسی غزل کے مختلف ادوار کے تذکرہ میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ مختلف ادوار میں نامور شعراء نے غزل کو وسعت دینے میں اہم حصہ لیا ہے ۔ مثلاً خواجہ حافظ کے ذکر میں لکھتے ہیں :

''خواجہ حافظ کا یہ خاص اعجاز ہے کہ وہ ہر قسم کے علمی ، اخلاق ، فلسفیانہ مضامین ادا کرتے ہیں لیکن غزل کی لطافت میں فرق نہیں آنے پاتا ، ہر قسم کے فلسفیانہ اور دقیق خیالات ان کی غزل میں ادا ہو کر رنگین اور لطیف بن جاتے ہیں ۔''[۸]

غزل کے تدریجی ارتقا کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں اس وقت کے خیالات و افکار کے زیر اثر نئے نئے مضامین غزل میں داخل ہوتے رہے ۔ چونکہ غزل کی تاریخ صدیوں پر محیط ہے ۔ اس لیے فطری طور پر جمود و تعطل کے زمانے بھی آئے مگر مختلف زمانوں میں

۵۔ مقدمہ ، شعر و شاعری ، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی ، ص ۲۰۹ ۔

۶۔ ایضاً ، ص ۲۱۸ ۔

۷۔ ''شعر العجم'' ، حصہ پنجم ، مطبع انوار احمدی ، الہ آباد ، ص ۹۲ ۔

۸۔ ایضاً ، ص ۴۳ ۔

تخلیقی صلاحیت کے مالک ایسے غزل گو پیدا ہوتے رہے جنھوں نے غزل کی تجدید و احیاء میں بھرپور حصہ لیا اور نتیجۃً بلحاظ موضوع اور زبان و بیان غزل کا دامن وسیع ہوتا چلا گیا ۔ پروفیسر حمید احمد خان نے نہایت اختصار کے ساتھ غزل کی تاریخ بیان کرتے ہوئے بتایا ہے کہ غزل موضوع کے لحاظ سے ایک جدت پسند صنف ہے ، وہ لکھتے ہیں :

”۔۔۔ نویں صدی عیسوی میں غزل کا موضوع صرف عشق تھا ۔ بعد میں جو اضافے ہوئے اُن کی رفتار یہ تھی ۔ بارھویں صدی میں تصوف ، سولھویں میں فلسفہ و نفسیات ، بیسویں میں سیاسی و عمرانی تصورات ۔

تغیر کی یہ رفتار اس قدر سست کیوں ہے ؟ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزل نئے موضوعات سے گھبراتی ہے لیکن دراصل اس قدامت پسندی کی تہہ میں اظہار و ابلاغ کی کچھ بنیادی مشکلات ہیں جنھیں غزل نظر انداز نہیں کر سکتی ۔ واقعہ یوں ہے کہ غزل جدت موضوع سے بیزار نہیں ہے لیکن انداز بیان کی ایک پرانی روایت سے وابستہ ضرور ہے ۔ اس وابستگی کے بغیر غزل کمال گویائی سے محروم ہو جاتی ہے ۔ دو مصرعوں کی حد کے اندر بہت کچھ کہہ جانا ، خاص قسم کی زبان استعمال کیے بغیر ممکن نہیں ہے ۔“[9]

صنف غزل کی طویل زندگی کا راز یہ ہے کہ اس میں زمان و مکاں کے تغیرات اور تقاضوں کے مطابق تبدیلیاں آ جاتی ہیں ۔ اگر اس میں ہر زمانے کے خیالات ، جذبات اور احساسات کے اظہار و بیان کی ضرورتوں کا ساتھ دینے کی طاقت اور سکت نہ ہوتی تو آج غزل بھی قصیدہ اور بعض دوسری اصناف کی طرح تاریخ کے سرد خانے میں محفوظ ہوتی اور ہمیشہ کی طرح آج بھی اظہار و ابلاغ کا موثر اور مقبول ذریعہ نہ ہوتی ۔

اس جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ غزل ایک ایسی صنف شاعری ہے جس کے امکانات اختتام پذیر نہیں ہوتے ۔ مجنوں گورکھپوری کے مطابق :

”۔۔۔ غزل کا بنیادی یا لغوی مفہوم جو بھی ہو ایک صنف شاعری کی حیثیت سے مضامین اور اسالیب دونوں میں اس سے زیادہ وسعت اور تنوع کا امکان کسی دوسری صنف میں نہیں ۔ فارسی اور اُردو غزل کے اچھے سے اچھے نمونوں کو سامنے رکھیے تو قائل ہونا پڑے گا کہ غزل

۹۔ بحوالہ اصول انتقاد ادبیات ، ص ۳۵۷ - ۳۵۸ -

کے مضامین اتنے ہی زیادہ وسیع اور متنوع ہیں جتنا کہ خود انسان کی زندگی کے حالات و واردات ۔"۱۰

مندرجہ بالا گفتگو کی روشنی میں ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ بال جبریل کی وہ منظومات جو ص ۵ سے ص ۱۱۳ تک محیط ہیں ۔ فن ، موضوع ، ہئیت اور اسلوب کے اعتبار سے غزل کی صنف سے تعلق رکھتی ہیں ۔ ضرب کلیم کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کتاب کی اشاعت تک علامہ اقبال اس نتیجہ پر پہنچ گئے تھے کہ "افکار پریشاں" کو غزل کے نام سے موسوم کرنے میں کوئی فنی امر مانع نہیں ۔ ضرب کلیم میں پانچ مختلف صفحات پر پانچ مختلف غزلیں درج ہوئی ہیں ۔ ان پانچوں مقامات پر باقاعدہ غزل کی سرخی قائم کی گئی ہے ۔ یہ غزلیں اسلوب ، طرز زبان و بیان اور انداز فکر کے اعتبار سے بال جبریل کی غزلوں سے بڑی گہری یگانگت رکھتی ہیں ۔ بہرحال بہت سے نقاد اس پر متفق ہیں کہ صنف غزل اور اس کے فن میں اب تک جو امکانات پوشیدہ رہ گئے تھے ۔ وہ سب کے سب بال جبریل کی ان غزلیات میں ظاہر ہو گئے ہیں ۔ اس سلسلے میں اقبال کو جو کامیابی حاصل ہوئی ۔ اس میں یقیناً اقبال کی جینئس (Genius) کا بڑا ہاتھ ہے ۔ مگر اس مقام پر پہنچنے سے پہلے اقبال نے غزل گوئی کے میدان میں جو مدارج طے کیے ۔ ان کا ایک اجمالی سا جائزہ ضروری ہے کیونکہ کسی منزل کا نقطۂ عروج ، اپنے نقطۂ آغاز اور ارتقائی مراحل کا منطقی حاصل ہوتا ہے ۔

غزل اقبال کی شاعری کا سنگ بنیاد ہے کیونکہ اقبال کے جو باقیات اور آثار دریافت ہو سکے ہیں ۔ ان کے شواہد سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے سکول کے زمانہ طالب علمی میں ہی ان مشاعروں میں شرکت شروع کر دی تھی ۔ جو ان دنوں سیالکوٹ میں بھی منعقد ہوا کرتے تھے ۔

ڈاکٹر یوسف حسین ، نوادر اقبال کے دیباچے میں لکھتے ہیں :

"۔۔۔ اقبال کی پہلی غزل ۱۸۹۳ء میں شائع ہوئی ۔ جب کہ ان

۱۰۔ نگار اصناف شاعری نمبر سالنامہ ، ۱۹۶۷ ۔ ص ۳۷ ۔

کی عمر سترہ سال تھی ۔ ۔ ۔ ۔"[۱۱]

یہ غزل رسالہ زبان دہلی کے شمارہ بابت نومبر ۱۸۹۳ء میں شائع ہوئی تھی ۔ اس غزل کا مطلع اور مقطع ذیل میں درج ہیں :

کیا مزا بلبل کو آیا شیوۂ بیداد کا
ڈھونڈتی پھرتی ہے اڑ اڑ کر جو گھر صیاد کا
بھول جاتے ہیں مجھے سب یار کے جور و ستم
میں تو دیوانہ ہوں اے اقبال تیری یاد کا[۱۲]

مئی ۱۸۹۰ء میں اقبال نے میٹرک کا امتحان سکاچ مشن ہائی سکول سے پاس کیا ۔ غالب قیاس یہ ہے کہ اقبال اس سے دو تین سال قبل مشاعروں میں شریک ہونے لگے ہوں گے اور یہی وہ زمانہ ہے جب اقبال نے داغ سے غائبانہ تلمذ[۱۳] اختیار کیا ۔ داغ کے ساتھ شعروں کی اصلاح کے سلسلے میں کب تک رابطہ رہا ؟ اس کی کوئی حتمی تاریخ سوانح اقبال میں مذکور نہیں[۱۴] ۔

بہر حال باقیات اقبال ، سرود رفتہ ، نوادر اقبال (مرتبہ عبدالغفار شکیل) ، رخت سفر اور روزگار فقیر سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال ۱۸۹۳ء سے متصل آئندہ برسوں میں بھی غزل گوئی میں مشغول رہے ۔[۱۵]

ان دنوں بازار حکیماں اندرون بھاٹی گیٹ لاہور میں انجمن مشاعرہ قائم تھی ۔ حکیم احمد شجاع کے مطابق (نومبر ۱۸۹۵ء) کی ایک شام ان (اقبال) کے چند ہم جماعت انھیں کھینچ کر حکیم امین الدین کے مکان پر

۱۱۔ نوادر اقبال ، مرتبہ عبدالغفار شکیل ، ناشر سرسید بک ڈپو ، علی گڑھ ۱۹۶۲ء ، ص ۹ ۔

۱۲۔ باقیات اقبال ، بار سوم ۱۹۷۸ ، ص ۳۷۹ ۔

۱۳۔ دیباچہ بانگ درا ۔ ص ، ز ۔

۱۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے مطابق : ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ داغ سے اصلاح کا زمانہ مختصر تھا اور اس کا تعین ۱۸۹۳ء اور ۱۸۹۶ء کے درمیانی عرصہ میں کیا جا سکتا ہے" ۔ زندہ رود ۔ جلد اول ۔ ص ، ۷۱ ۔

۱۵۔ دیکھیے مضمون "اقبال کے بعض حالات" از غلام بھیک نیرنگ ، مشمولہ مطالعہ اقبال مرتبہ گوہر نوشاہی ص ۱۹ - ۲۰ ۔

اس مجلس مشاعرہ میں لے گئے[۱۶] ۔ جہاں اقبال نے بھی مشاعرے میں غزل پیش کی ۔ ''اس مشاعرہ میں ارشد گورگانی بھی موجود تھے ۔ انہوں نے اس کے ساتویں شعر پر بے حد داد دی تھی''[۱۷] ۔ شعر یہ تھا

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

یہ غزل انجمن مشاعرہ کے رسالے شور محشر دسمبر ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی ۔[۱۸]

مگر شیخ عبدالقادر ایک دوسری غزل کو اس انجمن مشاعرہ کی پہلی غزل بتاتے ہیں ۔ ان کے مندرجہ ذیل دو بیانات کو ملا کو دیکھیے :

"ابتدائی مشق کے دنوں کو چھوڑ کر اقبال کا اردو کلام بیسویں صدی کے آغاز سے کچھ پہلے شروع ہوتا ہے ۔ ۱۹۰۱ء سے غالباً دو تین سال پہلے میں نے انھیں پہلی مرتبہ لاہور کے ایک مشاعرہ میں دیکھا ۔ اس کے بعد دو تین مرتبہ پھر اسی مشاعرہ میں انہوں نے غزلیں پڑھیں اور لوگوں کو معلوم ہوا کہ ایک ہونہار شاعر میدان میں آیا ہے'' ۔[۱۹]

دیباچہ بانگ درا کے اس اقتباس میں سر عبدالقادر نے متذکرہ غزلوں کی نشاندہی نہیں کی ۔ البتہ اپنے ایک مضمون ۲۶ اپریل ۱۹۴۸ء کے روزنامہ امروز لاہور میں اپنے ایک مضمون میں اس اجمال کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

لاہور میں ایک ''بزم مشاعرہ'' بازار حکیماں میں حکیم امین الدین صاحب مرحوم کے مکان پر ہوا کرتی تھی ۔ ایک شب اس بزم میں ایک نوجوان طالب علم اپنے چند ہم عمروں کے ساتھ شریک ہوا ۔ اس نے ایک سادہ سی غزل پڑھی جس کا مقطع یہ تھا :

شعر کہنا نہیں اقبال کو آتا لیکن
آپ کہتے ہیں سخنور تو سخنور ہی سہی

۱۶۔ لاہور کا چیلسی ، نقوش شمارہ نمبر ۱۰۲ ، ص ۳۱ ، ۳۵ ، بحوالہ ، زندہ رود ص ۷۸ ۔

۱۷۔ باقیات ۔ ص ۳۸۸ ۔

۱۸۔ سرود رفتہ ۔ ص ۱۳۶ ۔

۱۹۔ دیباچہ بانگ درا ۔ ص ، ط ۔

اس ''سخنور ہی سہی'' کی بے ساختگی اور پڑھنے کے بے ساختہ انداز سے سخن فہم سمجھ گئے کہ اردو شاعری کے افق پر ایک نیا ستارہ نمودار ہوا ہے ۔ اس غزل میں ایک شعر اور تھا جس کی سامعین نے بہت داد دی اور تقاضا کیا کہ اقبال صاحب اگلے مشاعرے میں بھی ضرور شامل ہوں ۔ وہ شعر یہ تھا :

خوب سوجھی ہے ، نہ دام پھڑک جاؤں گا
میں چمن میں نہ رہوں گا تو میرے پر ہی سہی

جب اقبال صاحب دوسرے مشاعرے میں آئے تو انھوں نے ایک اور غزل پڑھی جس کا یہ شعر بہت پسند کیا گیا :

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے[۲۰]

اسی غزل کے مقطع میں کہتے ہیں :

اقبال لکھنؤ سے نہ دلی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خم زلف کمال کے

اس مقطع سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال روایتی انداز کی غزل سے مطمئن نہ تھے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے داغ کے طرز اور اسلوب کو خیر باد کہہ دیا ۔ علاوہ ازیں چونکہ وہ انگریزی ادب اور فلسفہ کے طالب علم تھے ۔ اور طبعاً فکر اور سوچ کا مادہ رکھتے تھے ۔ ملک کے سیاسی اور سماجی حالات سے باخبر تھے ۔ مسلمانوں کی پسماندہ اور زبوں حالت کا دردمندانہ احساس رکھتے تھے ۔ حالی اور شبلی کی قومی نظموں کا چرچا عام تھا ۔ ''انجمن مشاعرہ'' کی ان مجالس کے شرکا میں سے بیشتر کا تعلق انجمن حمایت اسلام سے تھا ۔ اقبال بھی انجمن کے مقاصد سے متاثر ہوئے اور انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسہ منعقدہ ۱۸۹۹ء میں ایک نظم ''نالۂ یتیم'' کے عنوان سے پڑھی ۔ جس نے ہزاروں کے مجمع کو تڑپا دیا ۔ مولوی احمد دین کے مطابق :

۲۰۔ تذکر اقبال مرتبہ محمد حنیف شاہد ، مطبوعہ بزم اقبال لاہور ، ص ۸۵ ، ۸۶ ۔

''نظم کے ایک ایک شعر پر تحسین کے نعرے بلند ہوئے۔ روپوں کا مینہ برسنے لگا۔ آنسوؤں کے دریا بہہ گئے اور اس نظم کی ایک ایک کاپی (مطبوعہ) چار چار روپے میں بکی'' ۔۲۱

انجمن حمایت اسلام کے علاوہ اس زمانے میں ایک اور ادبی انجمن قائم ہوئی۔ جس کی مجالس میں اقبال شریک ہوتے۔ انجمن حمایت اسلام اور متذکرہ ادبی انجمن میں اقبال کا حصہ لینا اقبال کی تخلیقی زندگی کا بڑا اہم واقعہ ہے ان کی بدولت اقبال نہ صرف روایتی غزل گوئی سے گریزاں ہوئے بلکہ محض غزل سے آگے بڑھ کر نظم ان کے بھرپور تخلیقی اظہار کا وسیلہ اور ذریعہ بنی۔ مولانا عبدالمجید سالک ذکر اقبال میں خان احمد حسین خان کے حوالے سے اس ادبی مجلس کے ضمن میں لکھتے ہیں۔ ''علامہ اقبال نے اپنی نظم ہمالہ اسی انجمن کے ایک اجلاس میں پڑھ کر سنائی تھی۔ ان مجالس کا مدعا یہ تھا کہ غزل کے علاوہ نظم کو بھی رواج دیا جائے۔ چنانچہ میاں شاہ دین کی تجویز پر سب سے پہلے مناظر فطرت پر نظمیں لکھنے کا فیصلہ ہوا۔ پہلا عنوان ہمالہ تجویز کیا گیا۔ جس پر اقبال، احمد حسین خان اور بعض دوسرے صاحبوں نے نظمیں لکھیں'' ۲۲۔

ان مجالس میں اس زمانے کے نامور لوگوں کے علاوہ جو شرکاء ہوا کرتے تھے ان میں جو اقبال کے تقریباً ہم عمر تھے ان میں مولوی احمد دین، فوق، غلام بھیک نیرنگ، چوہدری شہاب الدین، شیخ عبدالقادر، میاں فضل حسین اور میاں شاہ دین ہمایوں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان اسماء سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سب حضرات اس زمانے میں مشرق و مغربی شعر و ادب سے اچھی طرح بہرہ ور نوجوان تھے۔ ان کے عزائم کس قدر بلند اور مقاصد کتنے جوان تھے۔ اس کا اندازہ ان حضرات کی آئندہ زندگی اور کارناموں سے ہوتا ہے۔ یہ نوجوان شعر و ادب کا بہت عمدہ ذوق رکھتے تھے۔ ادب و فن کے باب میں یقیناً ان نوجوانوں میں دلچسپ اور نتیجہ خیز گفتگو رہتی ہوگی۔ حالی کے مقدمہ شعر و شاعری کا سال اشاعت ۱۸۹۳ء[۲۳] ہے۔ اس کتاب کے مندرجات نئی تعلیم سے بہرہ ور

۲۱- اقبال از مولوی احمد دین مرتبہ مشفق خواجہ۔ ص، ۱۱۳۔

۲۲- ذکر اقبال۔ ص، ۲۷۔

۲۳- مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی۔ ص، ۱۳۔

نئے اذہان کے لیے زیادہ قابل قبول رہے ہوں گے ۔ اس سلسلے میں تحقیق و جستجو کے بعد حقائق اور کوائف اکٹھے کیے جا سکتے ہیں ۔ البتہ علامہ اقبال کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ان کا ادبی نصب العین ان پر واضح ہو چکا تھا ۔ انھوں نے داغ و امیر کی شہرت اور ان سے دلچسپی کے باوجود غزل گوئی کو اپنا مطمع نظر نہ بنایا ۔ بلکہ ایک شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے باقاعدہ غزل گوئی ترک کر دی تھی ۔ بانگ درا کی درج ذیل مطلع کی حامل غزل مخزن نومبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی ۔

لاؤں وہ تنکے کہیں سے آشیانے کے لیے
بجلیاں بیتاب ہوں جن کو جلانے کے لیے

(بانگ درا ص ، ۱۰۲)

بانگ درا میں اشاعت کے وقت اس غزل کے چھ اشعار مع درج ذیل مقطع خارج کر دئے گئے تھے :

ترک کر دی تھی غزل خوانی مگر اقبال نے[۲۴]
یہ غزل لکھی ہمایوں[۲۵] کو سنانے کے لیے

ترک غزل گوئی کے ثبوت میں یہ مقطع اس لیے پیش کیا جا رہا ہے کہ اس میں محض برائے شعر گفتن ، مضمون نہیں باندھا گیا ۔ اس خیال کی حمایت میں شاید اور شواہد بھی دستیاب ہو جائیں ۔ مگر اس کا ثبوت خود بانگ درا ہی کیا مجموعی طور پر اقبال کی غزلوں اور نظموں کی مقدار کا میزان کرنے سے سامنے آ جاتا ہے اور بڑی آسانی سے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے بیسویں صدی کے بالکل آغاز میں یہ فیصلہ کر لیا ہوگا کہ وہ غزل برائے غزل نہیں کہیں گے ۔ گویا انھوں نے سکہ بند اور روایتی غزل کو خیر باد کہہ دیا اور جب کبھی اقتضائے طبیعت کے تحت غزل کہنے کی نوبت آئی تو انھوں نے اپنی غزل کا حالی کی جدید غزل سے رشتہ جوڑا ۔ اور مولانا حالی کی صنف غزل میں مجوزہ اصلاحوں

۲۴۔ باقیات اقبال بار سوم ۔ ۱۹۷۸ء ۔ ص ، ۳۹۲ ۔

۲۵۔ میاں محمد شاہ دین ہمایوں بیرسٹرایٹ لاء (باقیات اقبال ، ص ۳۹۲) ۔

کو شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنا دستور العمل قرار دیا ۔ اور یوں اقبال نے غزل کے فرسودہ مضامین اور غزل کے مروجہ اسالیب زبان و بیان کا سہارا لینے کی بجائے اپنے خیال ، فکر اور جذبہ کو شعر کے سانچے میں ڈھالا ۔ اور اس کے لیے نیا پیرایۂ بیان اختیار کیا ۔ انھوں نے زبان کو جس طرز اور انداز سے استعمال کیا ۔ اس سے بڑی تازگی کا احساس ہوتا ہے ۔ اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ اگرچہ اقبال نے ایک غزل گو کی حیثیت سے اپنی شاعرانہ زندگی کا آغاز کیا ۔ اور غزل کہنے کی تربیت حاصل کی ۔ پھر یہ بھی کہ غزل ہر زمانے کی طرح اس زمانے کی بھی مقبول خاص و عام صنف سخن تھی ۔ مگر اقبال نے محض غزل گو رہ جانے پر اکتفا نہ کیا ۔ بہر حال بال جبریل کی غزلیات کے مطالعہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ بال جبریل سے پہلے اقبال کی غزل کا مطالعہ کیا جائے تاکہ بال جبریل کی غزل کا تناظر قائم ہو سکے ۔

جیسا کہ معلوم ہے بانگ درا پہلی بار ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی اور اس کے ٹائٹل پر جب سے یہ وضاحتی الفاظ (مجموعہ کلام اردو مرتبہ مصنف) اب تک چھپ رہے ہیں ۔ اقبال نے ''بانگ درا'' کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے ۔ اور ہر حصہ میں نظموں کے بعد میں غزلیات درج ہوئی ہیں ۔ اقبال نے کسی بھی نظم یا غزل کی تاریخ تخلیق یا تاریخ اشاعت نہیں دی البتہ ہر حصہ کا زمانہ سنین سے ظاہر کیا ہے ۔ اقبال کی اس زمانی تقسیم کو عموماً ان کی شاعری کے ادوار قرار دیا جاتا ہے ۔

بانگ درا کا پہلا حصہ ۱۹۰۵ء تک کی منظومات پر مشتمل ہے ۔ اس میں چھوٹی بڑی ۴۹ نظمیں اور ۱۳ غزلیں شامل ہیں ۔ ان میں وہ غزلیں شامل نہیں ہیں جو اقبال نے زمانہ طالب علمی میں کہیں یا انجمن مشاعرہ وغیرہ کے طرحی مشاعروں میں پڑھیں اور داغ کے رنگ کی غمازی کرتی تھیں ۔ یا جن کا اسلوب اور لب و لہجہ روایتی غزل سے مماثلت رکھتا ہے ۔ تاہم بانگ درا کے حصہ اول میں بھی صرف دو تین غزلیں ایسی ملتی ہیں جن میں داغ کے رنگ سخن اور طرز کلام کا عکس صاف طور پر جھلکتا ہے ۔

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی ۔ مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
تمھارے پیامی نے سب راز کھولا ۔ خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاڑا ۔ تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

تامل تو تھا ان کو آنے میں قاصد	مگر یہ بتا طرز انکار کیا تھی
ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں	مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں
بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی	بڑا بے ادب ہوں ، سزا چاہتا ہوں

عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ ایک مقبول رنگ سخن میں کامیابی حاصل کرنے کے بعد اس کو جلد ترک کر دینا ، آسان نہیں ہوتا ہے۔ اقبال کے لیے داغ کی تقلید چھوڑنے کے بعد نیا انداز سخن اختیار کرنا اور اس میں بھی کامیاب رہنا ، کیونکر ممکن ہوا۔ اس کے کئی اسباب نظر آتے ہیں۔ مثلاً (۱) بچپن میں مولانا میر حسن سے عربی و فارسی کی جو کتابیں پڑھیں وہ علم و اخلاق سکھلانے کے علاوہ ذوق شعری کی تربیت میں بڑی مفید ثابت ہوتی رہی ہیں[۲۶]۔ (ب) اقبال ۱۸۹۹ء میں ایم۔ اے کی سطح تک فلسفہ کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مزید مطالعہ میں مشغول تھے۔ لہٰذا عشق و عاشقی اور ہجر و وصال کے معاملات کی جگہ ما بعد الطبیعیات اور حیات و کائنات کے مسائل کی طرف ان کی توجہ منعطف ہو گئی تھی۔ (ج) انگریزی ادب کا مطالعہ اور اس کے اثرات۔ (د) انجمن حمایت اسلام سے وابستگی اور مسلمانوں کی تعلیمی و معاشرتی ترقی سے دلچسپی۔ (ط) ادبی مجلس کے مقاصد سے ہم آہنگی۔ (ی) مرزا غالب سے ذہنی رابطہ[۲۷]۔ (ہ) سرسید تحریک کے اثرات خصوصاً شبلی و حالی کے ادبی نصب العین سے اتفاق۔ (ع) ملک کی سیاسی صورت حال اور روز افزوں عام بیداری اور وسعت علمی و ذہنی وغیرہ۔ جیسے واضح اور چند دوسرے غیر واضح اسباب تھے جو اقبال کی تخلیقی شخصیت کی تعمیر و تشکیل اور نشو و نما میں موثر کردار ادا کر رہے تھے۔ ایک توانا اور صحت مند تخلیقی شخصیت کے بغیر بانگ درا حصہ اول میں شامل نظمیں وجود میں نہیں آ سکتیں تھیں۔ یہ نظمیں اوائل بیسویں صدی کی اردو شاعری میں ایک

۲۶- دیکھیے مضمون (نیاز فتح پوری) رسالہ نگار اقبال نمبر جنوری ۱۹۶۲ء۔ ص ، ۴۳ ، اور شعر اقبال عابد علی عابد۔ ص ، ۶۵۔

۲۷- شیخ عبدالقادر نے رسالہ خدنگ نظر لکھنؤ مئی ۱۹۰۲ء کے شمارہ میں اقبال پر سوانحی مضمون لکھا۔ اس میں لکھتے ہیں۔ ''(اقبال نے) دیوان غالب سبقاً اُن (سید میر حسن) سے پڑھا'' جادو گر ہندی نژاد۔ ص ، ۱۴۰۔

نئے افق کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ اس لحاظ سے اقبال کی حصہ اول کی غزلیں اس متذکرہ نئے افق کا ایک زاویہ قرار پاتی ہیں ۔

اقبال کے دور اول کا کلام لفظ و معنی کے اعتبار سے بڑا دلکش اور پر تاثیر ہے ۔ اس دلکشی اور تاثیر میں نئے خیالات اور مضامین کے علاوہ فارسی بندشوں اور اسلوب زبان و بیان کا بڑا ہاتھ ہے ۔ اقبال کا یہ اسلوب اور طرز کلام غالب کے انداز بیان سے بڑی قریبی مماثلت رکھتا ہے ۔ اقبال اور غالب کے شاعرانہ مزاج میں کافی ہم آہنگی تھی ۔ اقبال ابتدا ہی سے غالب کی روش کو عزیز جانتے تھے[۲۸] ۔

اقبال غالب سے شدید طور پر متاثر تھے اس کا ثبوت وہ نظم ہے جو انہوں نے مرزا غالب پر لکھی ہے اور بانگ درا کے حصہ اول میں شامل ہے ۔ بہرحال اس طولانی تمہید کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ اقبال نے غزل گوئی کے ابتدائی سالوں میں داغ کے رنگ کی غزلوں میں شوخ اور ہلکے پھلکے عاشقانہ مضامین سادہ اسلوب میں بیان ضرور کیے مگر چونکہ غالب سے ان کو طبعی مناسبت تھی ۔ اس لیے اقبال کے دور اول کی غزلیات غالب سے ذہنی یگانگت اور مطابقت کی مظہر ہیں ۔ غالب کی طرح اقبال کو بھی فکر آفرینی اور خیال افروزی سے فطری رغبت ہے ۔ زبان و بیان کے انداز اور خصوصاً تراکیب سازی سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال کی ان غزلوں کا اسلوب غالب کے اسلوب سے مماثل ہے مثلاً :

ہے طلب بے مدعا ہونے کی بھی اک مدعا
مرغ دل دام تمنا سے رہا کیونکر ہوا

تو نے دیکھا ہے کبھی اے دیدۂ عبرت کہ گل
ہو کے پیدا خاک سے رنگیں قبا کیونکر ہوا

عذر آفریں جرم محبت ہے حسن دوست
محشر میں عذر تازہ نہ پیدا کرے کوئی

اڑ بیٹھے کیا سمجھ کے بھلا طور پر کلیم
طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے کوئی

۲۸۔ دیکھیے : مطالعہ اقبال ص ، ۲۴ ، ۲۲ ، انوار اقبال ص ، ۸۳ اور شذرات اقبال ص ، ۱۰۲ ، ۱۰۵ ۔

کہوں کیا آرزوئے بیدلی مجھ کو کہاں تک ہے
مرے بازار کی رونق ہی سودائے زیاں تک ہے
وہ میکش ہوں فروغِ مے سے خود گلزار بن جاؤں
ہوائے گل فراقِ ساقیِ نامہرباں تک ہے
وہ مشت خاک ہوں ، فیضِ پریشانی سے صحرا ہوں
نہ پوچھو میری وسعت کی ، زمیں سے آسماں تک ہے
سکونِ دل سے سامانِ کشودِ کار پیدا کر
کہ عقدہ خاطرِ گرداب کا آبِ رواں تک ہے

بانگ درا حصہ اول کی نظمیں شاعر کے ابتدائی ذہنی رجحانات کی آئینہ دار ہیں ۔ ان میں نمایاں ترین میلان تجسس اور تلاش و جستجو کا ذوق ہے ۔ شاعر حیات و کائنات کی حقیقت کی تفہیم کا آرزو مند ہے ۔ خصوصاً کائنات کے اسرار نہاں کو بے نقاب دیکھنے کے لیے وہ بے قرار اور بے چین نظر آتا ہے ۔ اس دور کی غزلوں میں بھی ایسے اشعار ملتے ہیں ۔ جن سے اقبال کے ذوق استفہام کا پتہ چلتا ہے ۔ مثلاً :

کوئی اب تک نہ یہ سمجھا کہ انساں
کہاں جاتا ہے ؟ آتا ہے کہاں سے ؟
ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

بانگ درا کے حصہ اول میں اقبال کی نظموں کے حوالے سے اس دور کی غزلوں کا مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزلوں میں بھی زندگی کی ناپائیداری ، بے ثباتی اور وحدت الوجود کے صوفیانہ نظریے کا اظہار ہوا ہے :

آیا ہے تو جہاں میں مثال شرار دیکھ
دم دے نہ جائے ہستیٔ ناپائیدار دیکھ
کھولی ہیں ذوقِ دید نے آنکھیں تری اگر
ہر رہگذر میں نقش کف پائے یار دیکھ
نہیں بیگانگی اچھی رفیق راہ منزل سے
ٹھہر جا اے شرر ہم بھی تو آخر مٹنے والے ہیں

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی
تمیز لالہ و گل سے ہے نالۂ بلبل
جہاں میں وا نہ کوئی چشمِ امتیاز کرے

بانگ درا کا حصہ دوم ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء کے عرصہ میں لکھی جانے والی منظومات پر مشتمل ہے ان میں غزلیں تعداد میں صرف سات ہیں ۔ نظموں کی تعداد بھی زیادہ نہیں بقول شیخ عبدالقادر :

''یورپ میں انھیں شاعری کے لیے نسبتاً کم وقت ملا''۲۹ ۔

بہرحال یورپ میں قیام ، اقبال کے فکر و فن ، نقطۂ نظر اور مقصد حیات میں بڑی اہم اور دور رس تبدیلی کا باعث بنا ۔ قیام یورپ سے قبل اقبال کو وطن کے سیاسی مصائب اور مسائل کا علاج نیشنلزم کے نظریے میں نظر آتا تھا ۔ مگر یورپ میں انھوں نے نیشنلزم کو روبہ عمل دیکھا اور اس کے منفی نتائج اور مضرت رساں اثرات کا مشاہدہ کیا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ نیشنلزم کا تصور بنی نوع انسان کے لیے خطرات کے پہلو رکھتا ہے ۔ اس سے اقوام عالم میں باہمی نفاق اور نفرت کو فروغ ملتا ہے ۔ علاوہ ازیں اقبال نے مغرب کی تہذیب اور تمدن کی مادی اساس اور غیر روحانی و غیر اخلاقی قدروں کا اندازہ کرتے ہوئے انھیں ہدف تنقید بنایا ۔ اور اپنے لیے قومی خدمت کا ایک نصب العین قائم کیا ۔ ان خیالات کا اظہار اس دور کی غزلوں کے بعض شعروں میں بھی ہوا ہے :

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے
میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس میرا شعلہ بار ہوگا

مندرجہ بالا آخری شعر اس غزل سے لیا گیا ہے جو مارچ ۱۹۰۷ء کی تصنیف ہے اور حصہ دوم کی آخری غزل ہے ، بقول مولانا صلاح الدین احمد :

۲۹- بانگ درا ۔ صفحہ ، ل ۔

"۔ ۔ ۔ ۔ یہ غزل درحقیقت اقبال کی شاعری میں ایک موڑ کی حیثیت رکھتی ہے اور ان کی مینائے سخن میں صہبائے ملت کی رنگینیوں کی پہلی جھلک پیش کرتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اقبال کی غزلیہ شاعری کے ارتقاء میں اس غزل کی کیفیت ایک تاریخی حقیقت کی حامل ہے ۔ یہاں سے ان کی غزل کا وہ دور شروع ہوتا ہے جو اس کا سب سے بلند اور سب سے تابناک دور ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔"۳۰ ۔

یہ غزل اپنے موضوع ، اسلوب اور پیرایۂ بیان کے لحاظ سے بھی غزل گوئی کے ایک نئے انداز کی بشارت تھی ۔

اقبال اپنے قیام یورپ کے زمانہ میں ایک بڑی کشمکش سے گزرے تھے ۔ وہ اپنی شاعری کی افادیت کے بارے میں شک کا شکار ہو گئے ۔ اور آخر سر عبدالقادر کے مطابق آرنلڈ کے کہنے پر شاعری ترک کرنے کا ارادہ بدل دیا اور آرنلڈ کی اس رائے سے متفق ہو گئے کہ ان کی شاعری ان کے ملک و قوم کے لیے بھی مفید ہے ۔[۳۱] ۱۹۰۸ء کے بعد کی منظومات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے ملی اور قومی خدمات کا جو عزم کیا تھا وہ اب ان کا مقصد حیات بن گیا ہے ۔ ۱۹۰۸ء کے بعد کے چار پانچ سال میں اقبال نے جو نظمیں کہیں ۔ ان سے ان کے درد ، تڑپ اور سوز کا پتہ چلتا ہے جو ملت اسلامیہ کی درماندگی کے احساس اور خیال کا نتیجہ تھا ۔ اس دور کی ابتدائی نظموں میں "ترانہ ملی" اور "وطنیت" جیسی نظمیں بھی ہیں جن میں اقبال نے برملا طور پر نیشنلزم کے تصور سے رجوع کیا ہے اور ملت اسلامیہ میں ملی جذبہ بیدار کرنے کے لیے اپنی شاعری کو پیغام کا ذریعہ بنایا ہے ۔ تیسرے دور کی منظومات پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے اقبال کے ملی احساس اور اسلامی جذبہ کی کیفیت کا اندازہ ہو جاتا ہے ۔ اس دور کی چند نمائندہ نظموں کے نام تاریخی ترتیب سے مندرجہ ذیل ہیں ۔

بلاد اسلامیہ (۱۹۰۹ء) شکوہ (اپریل ۱۹۱۱ء) مسلم (جون ۱۹۱۲ء) فاطمہ بنت عبداللہ (۱۹۱۲ء) شمع و شاعر (۱۹۱۲ء) حضور رسالت مآب میں (۱۹۱۱ء) جواب شکوہ (۱۹۱۳ء) خطاب بہ جوانان اسلام (۱۹۱۳ء)

۳۰۔ تصورات اقبال ۔ ص ، ۲۱۶ - ۲۱۸ ۔

۳۱۔ بانگ درا ۔ صفحہ ، ل ، م ۔

والدہ مرحومہ کی یاد میں (۱۹۱۵ء) خضر راہ (اپریل ، ۱۹۲۲ء)۔ طلوع اسلام (اپریل ۱۹۲۳ء) ۔ اقبال کے تینوں ادوار کی اردو منظومات اور غزلیات مع ظریفانہ ستمبر (۱۹۲۴ء میں مجموعہ کی شکل میں منظر عام پر آئیں ۔ لیکن یہاں یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیئے ۔ کہ اقبال کی فارسی میں دو مثنویاں اسرار خودی اور رموز بیخودی بالترتیب ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۸ء میں شائع ہو چکی تھیں اور فارسی میں تیسری کتاب پیام مشرق کے نام سے ۱۹۲۳ء میں پہلی بار شائع ہوئی ۔ اس کتاب کا ایک حصہ مئے باقی کے عنوان سے فارسی غزلیات پر مشتمل ہے گویا بانگ درا کی اشاعت (۱۹۲۴ء) تک اقبال کی شاعری کا صرف مقصد اور موضوع ہی متعین نہیں ہوتا بلکہ ان کے فلسفہ حیات کے بنیادی تصورات اپنی بیشتر جزئیات سمیت فنی اظہار کے مراحل طے کر لیتے ہیں ۔ بانگ درا حصہ سوم (۱۹۰۸ء تا ۱۹۲۴ء) کی غزلیات کی تعداد صرف آٹھ ہے ۔ تاہم اس دور کی غزلیات اقبال کی غزل کے ارتقائی سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہیں ۔ حصہ دوم کی آخری غزل مزاج اور اسلوب کے اعتبار سے حصہ سوم کی غزلیات سے مربوط دکھائی دیتی ہے ۔ اور تیسرے دور کی غزلیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے صنفِ غزل کے وسیع تر فنی امکانات کو جانچنے کے لیے جو پیش رفت کی تھی وہ اطمینان بخش ثابت ہوئی ۔ نتیجۃً اقبال اپنے افکار اور خیالات کو غزل کی ہیئت میں بڑی کامیابی سے ادا کر گئے ہیں ۔

ان غزلیات کے مختلف اشعار میں اقبال کے بعض بنیادی تصورات بیان ہوئے ہیں مثلاً خودی ، عقل ، عشق ، تنقید مغرب اور جذبۂ ایمان وغیرہ کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ کیجئے ۔

تیرے پیمانوں کا ہے یہ اے مئے مغرب اثر
خندہ زن ساقی ہے ، ساری انجمن بیہوش ہے

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لبِ بام ابھی

عشق فرمودۂ قاصد سے سبک گامِ عمل
عقل سمجھی ہی نہیں معنیٔ پیغام ابھی

شیوۂ عشق ہے آزادی و دھر آشوبی
تو ہے زناریٔ بت خانۂ ایام ابھی

بادہ گردانِ عجم وہ عربی میری شراب
مرے ساغر سے جھجھکتے ہیں مے آشام ابھی

پردہ چہرے سے اٹھا ، انجمن آرائی کر
چشم مہر و مہ و انجم کو تماشائی کر
نفسِ گرم کی تاثیر ہے اعجازِ حیات
تیرے سینے میں اگر ہے تو مسیحائی کر
کب تلک طور پہ دریوزہ گری مثلِ کلیم !
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

اے رہرو فرزانہ ! رستے میں اگر تیرے
گلشن ہے تو شبنم ہو ، صحرا ہے تو طوفاں ہو

بانگ درا کے تینوں ادوار کی غزلیات کے سرسری جائزہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جیسے عہد بہ عہد نظموں میں اقبال کے خیالات کا ارتقاء ہوتا رہا ۔ ان کی غزلوں کے مضامین اور اسلوب میں بھی اسی طرح تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں ۔

زیر نظر مقالہ کے ابتدائی صفحات میں یہ امر طے کر دیا گیا ہے کہ بال جبریل کی منظومات ص ، ۵ تا ص ، ۱۱۳ ٹکنیک ، ہیئت اور اسلوب کے اعتبار سے صنف غزل کی ذیل میں آتی ہیں ۔ البتہ ص ، ۱۲ پر غزل نمبر ۵ جس کا مطلع ہے :

کیا عشق ایک زندگیٔ مستعار کا
کیا عشق پائدار سے نا پائدار کا

اور اس کا آخری شعر ہے :

کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
یا رب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

غزل کی ٹیکنیک سے انحراف کی مثال ہے ۔ ان اشعار کو غزل کے زمرے میں رکھنا مشکل ہے ۔ بال جبریل کی غزلیات کو جیسا کہ ابتداء میں

ذکر ہوا ، کئی نقاد مکمل طور پر غزل کی صنف تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک حسن و عشق غزل کا بنیادی موضوع ہے اور بال جبریل کی زیر نظر غزلیات میں حسن محبوب کی کیفیتوں اور عاشق مہجور کی وارداتوں کا بیان موجود نہیں ہے ۔

اقبال نے غزل کے دوسرے مہمات مضامین مثلاً حسن و عشق کے ناز و نیاز ، معاملہ بندی کی کیفیات ، دنیا کی بے ثباتی ، یاس و نا امیدی تقدیر کی ستم ظریفی ، زمانے اور فلک کی ستم شعاری ، رندی و میخواری ، تصوف کے معارف ، توکل و قناعت ، پند و موعظت اور اخلاق کو موضوع نہیں بنایا ۔ اور نہ ہی معنی آفرینی ، خیال بندی ، روزمرہ ، عام بول چال اور صنائع و بدائع کے استعمال اور تشبیہ و استعارہ میں جدت طرازی کی روایت سے وابستہ ہوئے ۔ بانگ درا کی دو ایک غزلوں کے سوا اقبال کی غزل میں تقلیدی رنگ مفقود ہے اور وہ اجتہادی انداز کی حامل ہیں ۔ اس لیے اقبال مروج اصطلاحی معنوں میں غزل گو شاعر نہ تھے ۔

حالی نے قدیم غزل کے سلسلے میں چند اصلاحی مشورے دیتے ہوئے جدید غزل کا ۱۸۹۳ء میں مقدمہ شعر و شاعری میں تصور پیش کیا اور اس تصور کے مطابق جدید غزل کے ابتدائی عملی نمونے پیش کیے ۔ اگرچہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں نئے سیاسی اور سماجی حالات کے تحت خاص طور پر حالی اور اکبر نے قومی ، معاشرتی اور تمدنی مسائل کو غزل کے مضامین قرار دے کر اجتہادی کارنامہ ضرور سر انجام دیا تھا ۔ مگر قدیم طرز کی غزل گوئی کو غیر معتبر خیال نہ کیا تھا ۔ اقبال نے ۱۹۱۵ء میں قدیم غزل کو بلحاظ مضامین یکسر مسترد کر دیا ۔ اسرار خودی میں ''حافظ صہبا گسار'' پر تنقید تصوف کے محض سلبی پہلو کو ہدف بنانے تک محدود نہیں ہے ۔ اگر بنظر تعمق دیکھیں تو یہ تنقید قدیم غزل کے موضوعاتی نظام پر تنقید و تعریض کے مترادف ہے ۔

بال جبریل سے پہلے پیام مشرق اور زبور عجم کی فارسی غزلیات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے غزل کو مخصوص اور محدود مضامین کے حصار سے آزاد کرایا ۔ اور اپنی غزلیات میں نظام خودی کے مختلف اور منفرد عناصر کو پیش کیا ۔ اقبال کا پیغام ایک تخلیقی جوش کی صورت میں نمودار ہوتا تھا ۔ اقبال اپنے خیالات کے اظہار کے لیے کسی ہیئت کو فوقیت نہیں دیتے بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فکری زاویے اپنی مناسبت

کے لحاظ سے کسی نہ کسی ہیئت میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں ۔ مثلاً غزل ہی کی مثال پر غور کیجیے ۔ جب اقبال مثنوی اسرار و رموز ، پیام مشرق اور بانگ درا کی منظومات میں اپنے فلسفہ و فکر کو بالوضاحت بیان کر چکے تو اس سے متعلق مفرد خیالات جب تخلیقی جذبہ بن کر ابھرتے تو ان کے اظہار کے لیے موزوں ترین ہئیت کی دو صورتیں یعنی غزل یا قطعہ موجود تھیں ۔ ایسے مفرد اور منتشر خیال پارے ضرورتِ اظہار کے مطابق قطعہ ، غزل یا غزل مسلسل میں ڈھل جاتے ۔ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ اگر یہی مضامین اقبال غزل کے پرانے علائم و رموز کے حوالے سے بیان کرتے تو وہ اس کے اظہار و ابلاغ میں کامیاب ہوتے یا ابہام کا شکار ہوتے ۔ کیونکہ غزل کے لیے علائم و رموز کا ایک معروف ذخیرہ بنیادی تقاضا ہے ۔ اقبال کی غزل کے باب میں یہ تقاضا ان کی مثنویوں ، طویل نظموں اور دوسری منظومات نے پورا کیا اور اقبال کی غزل کے لیے وہ فضا تیار ہوئی جس میں اجنبیت اور غرابت موجود نہ تھی ۔ جہاں تک بال جبریل کی غزلیات کا تعلق ہے پیام مشرق اور زبور عجم کے مقابلے میں ان کا رنگ و آہنگ امتیازی شان رکھتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبور عجم کی اشاعت (۱۹۲۷ء) سے لے کر بال جبریل کی اشاعت (۱۹۳۵ء) تک کے آٹھ سالہ وقفے میں خطبات کی تصنیف اور جاوید نامہ کی تخلیق سے اقبال کے تصورات میں اور زیادہ جامعیت آ گئی ۔ جامعیت ، اجمال اور اختصار غزل کی ایک اہم خصوصیت ہے ۔ اس مرحلہ پر بال جبریل کی غزلیات کا ظہور اقبال کے وجدانی اظہار کا نقطہ عروج بن جاتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال سے پہلے سوائے خواجہ حافظ کے غزل کے امکانات کا ایسا رمز آشنا اور مزاج شناس شاید ہی کوئی ہوا ہوگا ۔ شبلی نعمانی خواجہ حافظ کے باب میں لکھتے ہیں :

" . . . . . اس وقت تک غزل میں عشق و محبت اور محبوب کے حسن و جمال کی تعریف کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا تھا ، خواجہ حافظ نے اس دائرہ کو وسیع کر دیا ، ہر قسم کے رندانہ ، صوفیانہ ، فلسفیانہ ، اخلاق خیالات غزل میں ادا کیے اور چونکہ زبان پر بے انتہا قدرت تھی ۔ اس لیے کسی قسم کے خیال ادا کرنے میں زبان کی لطافت اور رنگینی میں فرق نہ آیا ، یہ غزل گوئی کی معراج تھی ، جس کے بعد غزل کو یہ مرتبہ کبھی نہ حاصل ہوگا ۔ اور نہ ہو سکتا تھا . . . . . ۔"۳۲

۳۲- شعر العجم ۔ ص ، ۶۹ ۔

اُردو غزل کی ترقی اور توسیع میں اقبال نے ویسا ہی اجتہادی کارنامہ انجام دیا ۔ جیسا خواجہ حافظ نے اپنے زمانے میں سر انجام دیا تھا کیونکہ جہاں تک اُردو غزل کا تعلق ہے ۔ دکنی غزل گویوں سے لے کر داغ تک مختلف ادوار کے شعراء کے ہاں رسمی اور تقلیدی مضامین کے ساتھ ساتھ کئی ممتاز غزل گو شعراء کے ہاں بہ اعتبار اسلوب اور مواد انفرادیت کا پہلو نمایاں ہے ۔ خصوصاً میر ، غالب اور آتش کے ہاں متنوع موضوعات ، جدت مضامین اور ندرت ادا کا ثبوت ملتا ہے ۔ لیکن بحیثیت مجموعی اُردو غزل مضامین ، اسلوب ، طرز ادا اور زبان و بیان کے لحاظ سے ایک دائرہ میں سمٹ کر رہ گئی تھی ۔ حتی کہ اقبال کے اوائل عمری کے زمانے میں داغ کا کمال بھی عاشقانہ مضامین ، شوخی اور روزمرہ ، محاورہ کے استعمال اور زبان کے چٹخارہ کا مرہون منت تھا ۔ مگر یہ دائرہ اقبال کے فکری محور سے مطابقت نہ رکھتا تھا ۔ اقبال نے جاوید نامہ (۱۹۲۷) کے بعد اُردو زبان میں اپنے خیالات اور تصورات کے اظہار کے لیے جب غزل کی ہیئت منتخب کی تو وہ مضامین جو اقبال ۱۹۰۱ء سے ۱۹۳۰ء یا ۱۹۳۵ء تک اپنی فارسی تصانیف اور انگریزی خطبات میں بیان کرتے آئے تھے ۔ اب بالِ جبریل کی غزلوں میں بہ انداز رمز و ایما بیان کئے ان غزلوں میں نہ تو قدیم غزلوں کے روایتی مضامین نظر آتے ہیں اور نہ اسلوب اور زبان کے متحجر سانچے ، اُردو ادب کی تاریخ میں یہ ایک بہت بڑا انقلاب تھا ۔ عام طور پر ایسے انقلابی اقدام سے مفاہمت دیکھنے میں نہیں آتی ، اس نوع کے اقدامات پر اکثر شدید رد عمل کے مظاہرے ہوتے ہیں ۔ کیونکہ طرز کہن پر اُڑنا انسانی فطرت کا خاصہ ہے ۔ اقبال نے نہ صرف بالِ جبریل کی غزلوں کے حوالے سے اُردو غزل کے لیے نیا آئین اور نیا دستور مرتب کیا بلکہ اسے قابل قبول بھی بنایا ۔ یہ قبولیت اقبال کی غزل کے دورِ اول سے لے کر بالِ جبریل تک کم و بیش تیس بتیس سال کی فنی ریاضت اور فکری کاوش کا ثمرہ ہے ۔ بہرحال اقبال ایسے فنی مقام پر پہنچ گئے تھے جہاں فنکار اور اس کے مداحین کے درمیان ذہنی یگانگت پیدا ہو جاتی ہے اور ہر دو کے جذباتی قرب کا باعث ہوتی ہے ۔ خود اقبال کو بھی اس بات کا احساس ہے ۔ وہ بالِ جبریل کی ایک غزل میں کہتے ہیں :

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

اُردو غزل کی تاریخ میں بالِ جبریل کی غزلیات نئے اور اچھوتے مضامین کی بنا پر خصوصی اہمیت رکھتی ہیں ۔ ان غزلوں میں خودی ، بے خودی ، عشق ، عقل ، موت ، حیات ، فقر ، جمہوریت ، آمریت ، آزادی ، غلامی ، درویشی ، تعلیم ، مکتب ، مدرسہ ، فرنگ ، تہذیب ، تقدیر ، اختیار ، جبر ، ارتقاءِ انسانی ، عروجِ آدم عظمتِ انسان ، عمل ، جد و جہد اور کائنات وغیرہ سے متعلق مضامین ملتے ہیں اور اُردو غزل کی تاریخ میں پہلی بار اس نوع کے مضامین متعارف ہوتے ہیں ۔ شاید ان میں سے بعض مضامین قدیم غزل کے مضامین سے مماثلت اور مشابہت کے حامل نظر آئیں ۔ لیکن اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو یا تو یہ مماثلت ضمنی اور ثانوی ہوگی اور اگر کہیں بادی النظر میں کلی مشابہت ہوگی بھی تو اقبال کے ہاں اس کا معاشرتی ، سیاسی اور عمرانی پس منظر مختلف ہوگا اور اس کی معنویت ، اقبال کے فکری نظام کے سیاق و سباق میں ، خاص اقبال کے نقطہ نظر کی ترجمان ہوگی ۔ تاہم بعض غزلیات میں بڑی تعداد میں ایسے اشعار بھی موجود ہیں ۔ جن میں غزل کے روایتی مضامین کی بازگشت سنائی دیتی ہے ۔ مگر ان کا اسلوب منفرد اور غیر روایتی ہے اور اقبال کے لب و لہجہ کا آہنگ روایتی مضمون کی افسردگی کو توانائی ، جوش اور ولولہ میں بدل دیتا ہے ۔ ان غزلیات میں جوش اور ولولے کا رنگ خصوصاً ان مقامات پر دیدنی ہے ، جہاں شاعر نے خدا سے خطاب کیا ہے ۔ یا خالق حقیقی سے راز و نیاز کے معاملات کا بیان کیا ہے مثلاً :

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا ! مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب ! لامکاں تیرا ہے یا میرا؟
اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا
تو ہے محیط بیکراں ، میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر !

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں ؟
کارِ جہاں دراز ہے ، اب مرا انتظار کر !

یہ مشتِ خاک ، یہ صرصر ، یہ وسعتِ افلاک
کرم ہے یا کہ ستم ، تیری لذتِ ایجاد
قصور وار ، غریب الدیار ہوں ، لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد !

مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد !

تو مری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ
تیرے پیمانے میں ہے ماہِ تمام اے ساقی !

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے ؟ یہ مکاں کہ لامکاں ہے ؟
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی ؟
ہو نقش اگر باطل ، تکرار سے کیا حاصل ؟
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی ؟

بالِ جبریل کی غزلیں لب و لہجہ ، رنگ و آہنگ ، نئی زمینوں ، نئے قافیوں اور نئے مضامین ، جدت تشبیہ و استعارہ ، ندرتِ خیال ، اسلوب کی تازگی اور طرز ادا کی طرفگی کے لحاظ سے تکمیلِ فن کا نادر نمونہ تھیں اور چونکہ بہ استثنا چند غزلوں کے ایک دم کتابی صورت میں سامنے آئی تھیں ۔ اس لیے روایتی غزل کے بیشتر قارئین نے حیرت کے ساتھ ان پر نگاہ ڈالی ۔ حد یہ ہے کہ ایک مدت گزرنے کے بعد بھی بعض لوگ کچھ تحفظات کے ساتھ بالِ جبریل کے زیرِ نظر اشعار کو غزل کے زمرے میں داخل کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں ۔ مثلاً فراق گورکھپوری لکھتے ہیں :

”۔ ۔ ۔ اقبال نے ”بالِ جبریل“ اور ”ضرب کلیم“ میں غزل کے بدن اور چولے میں ایک ایسی شاعری پیش کی جو داخلی ہوتے ہوئے بھی گوشت و پوست کی شاعری سے بہت دور تھی ۔ اس امر پر اختلاف رائے ہو سکتا ہے کہ اقبال کی غزلیں غزل کی حدود میں آتی ہیں یا نہیں ۔ غالب نے کہا تھا :

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

اقبال نے غزل کے تمام اشاروں اور علامتوں کو تو لے لیا ۔ لیکن غزل کو اتنا مقصدی بنا دیا کہ ہم یہ سوچتے رہ جاتے ہیں کہ اُسے غزل کہیں یا نظم ۔ تو کیا غزل کو مقصدی نہیں ہونا چاہیے ؟ کہیں کہیں اور گاہ گاہ تو مقصدی یا افادی پہلو غزل میں چار چاند لگا سکتے ہیں لیکن شعور کی جو نرمی ، جذبات میں جو حلم و بردباری ، آواز میں جو گھلاوٹ اور شعور میں آب و گل کی دنیا کے لیے جو پرستارانہ جذبات اور من و تو کے جو رموز غزل کی جان ہیں وہ اقبال کی غزلوں میں ہمیں نہیں ملتے ۔ ایک فرد مجرد کی بلند آہنگیاں نہایت شد و مد کے ساتھ اقبال کی غزلوں میں ہمیں ملتی ہیں ۔"[۳۳]

فراق گورکھپوری کی اس رائے پر تبصرہ اور تنقید مقصود نہیں ، یہاں یہ رائے صرف یہ دکھانے کے لیے پیش کی گئی ہے کہ جب فراق جیسا بڑا نقاد اقبال کی غزل پر رائے ظاہر کرتا ہے تو اس کی بنیاد کسی پرانے اور ماضی بعید کے تاثر پر قائم معلوم ہوتی ہے ۔ اگر بالِ جبریل سامنے رکھ کر اقبال کی غزل پر رائے زنی کی جائے تو شاید لکھنے والا مختلف نتائج اخذ کرے ۔ اقبال کی غزلوں میں سوز و گداز کی سی کیفیت اور تغزل کی چاشنی بدرجہ اتم موجود ہے ۔ تغزل اقبال کے کلام کی ایک ایسی خصوصیت ہے جس سے اُن کی نظمیں بھی متصف ہیں ۔ خود فراق گورکھپوری نے ۱۹۲۶ء میں اپنے ایک مضمون میں لکھا تھا :

"۔ ۔ ۔ یہ تاریخ ادب کی ستم ظریفی ہے کہ کچھ غزل گو محض ناظم ہوتے ہیں اور کچھ نظم کہنے والے (جیسے سر محمد اقبال) بہترین غزل گو ہوتے ہیں اور کبھی کبھی نظم کو بیک وقت داخلی و خارجی خوبیوں سے سنوار دیتے ہیں ۔ ۔ ۔"[۳۴]

پروفیسر سید وقار عظیم مرحوم نے اپنے ایک مضمون "اقبال کی نظموں میں رنگ تغزل" میں تغزل کی خصوصیات کا جائزہ لیتے ہوئے اس کی تعریف یوں کی ہے :

۳۳۔ نقوش نمبر ۴۳ ـ ۴۴ ، جولائی ـ اگست ۱۹۵۴ء ، ص ۲۵۰ ، ۲۵۱ ۔

۳۴۔ اُردو غزل گوئی از فراق گورکھپوری ، شائع کردہ ادارہ فروغ اُردو ، لاہور ـ ۱۹۵۵ء ، ص ۱۰۲ ۔

"تغزل کے بنیادی مفہوم اور اس مفہوم میں جو غزل کے لفظ کے ساتھ وابستہ ہے بہت تھوڑا سا فرق ہے ۔ غزل میں محبوب اور محبوبی کی باتیں ہیں اور تغزل وہ مجموعی کیفیت ہے جو محبوب کے ذکر اور محبوبی کی باتوں سے پیدا ہوتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔

غزل کے مضامین میں ہمہ گیر وسعت پیدا ہو گئی لیکن اپنا ایک امتیاز اس نے ہر حال میں برقرار رکھا ۔ ایک خاص طرح کا اسلوب بیان جس میں وہ ساری صفات شامل ہیں جو غزل کی صدیوں کی روایت میں حافظ ، جامی ، سعدی ، خسرو ، میر ، غالب ، مومن اور حسرت کی غزل کی مدح و توصیف میں استعمال ہوتی رہی ہیں ۔ لفظوں کی نرمی ، گداز ، حلاوت ، گھلاوٹ ، اُن کا نغمہ ، ترنم اور صوتی جھنکار ، اُن کی معنویت ، خیال آفرینی اور تصور زائی ، ترکیبوں کا صوتی آہنگ ، تشبیہوں اور استعاروں کی وسیع دامنی ، مجاز اور کنایہ ، لطیف اشاریت و ایمائیت ، اُس کی مخصوص تلمیحوں کی آفاقیت ـــــ ان ساری چیزوں سے مل کر تغزل کا اسلوب پیدا ہوتا ہے اور شاعر کا احساس ، اس کا جذبہ ، اس کا مشاہدہ ، اس کا ذہنی تجربہ ، وہ خواہ زندگی کے کسی پہلو کا عکس ہو ؛ تغزل کے اس اسلوب میں رچ کر غزل کا شعر بنتا ہے ۔ گویا تغزل خیال ، جذبہ ، احساس یا تجربہ اور اسلوب کی ان ساری خصوصیات کی ، جو غزل کی روایت کا جزو خاص ہیں ، رچی ہوئی شکل اور کیفیت ہے ۔"[۳۵]

اس تعریف کے مطابق بالِ جبریل کی غزلیات کا مطالعہ کیا جائے تو کہیں بھی تغزل کے فقدان کا احساس نہیں ہوتا ۔ فکر کی ندرت ، مضمون کی جدت ، اسلوب کی تازہ کاری ، لب و لہجہ کی تازگی اور اچھوتے محاکات کے باوجود غزل کی روایت کا تسلسل نظر آتا ہے ۔ اس میں غزل کی شناسا مخصوص لغت اور فرہنگ ، تلازمات ، علامات ، اشارات اور تلمیحات وغیرہ کا بڑا حصہ ہے ۔ ثبوت کے لیے بالِ جبریل کی غزلیات میں استعمال ہونے والے الفاظ و مرکبات اور تلمیحات کی ایک سرسری فہرست ہی کافی ہے ۔ علاوہ ازیں ان غزلوں میں ایسے اشعار کی بڑی تعداد بھی ملتی ہے ۔ جو غزل کے اساتذہ کے عمدہ اور منتخب اشعار کے پہلو بہ پہلو رکھے جا سکتے

۳۵۔ اقبال کی نظموں میں رنگ تغزل ، از سید وقار عظیم ، مطبوعہ رسالہ اقبال لاہور ، بابت اپریل ۱۹۵۳ء ۔

ہیں ۔ مندرجہ ذیل اشعار سے خالص غزلیہ اشعار کی کیفیات کی یاد تازہ ہوتی ہے :

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

مرے ہم صفیر اسے بھی اثر بہار سمجھے
انھیں کیا خبر کہ کیا ہے یہ نوائے عاشقانہ

دل غمیں کے موافق نہیں ہے موسم گل
صدائے مرغ چمن ہے بہت نشاط انگیز

کھہ گئیں راز محبت پردہ دار یہائے شوق !
تھی فغاں وہ بھی جسے ضبط فغاں سمجھا تھا میں

نگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا

عجب مزا ہے مجھے لذت خودی دے کر
وہ چاہتے ہیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رہوں

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن !

کیا صوفی و ملا کو خبر میرے جنوں کی
ان کا سر دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے

ہجوم کیوں ہے زیادہ شراب خانے میں!
فقط یہ بات، کہ پیر مغاں ہے مرد خلیق!

فقط نگاہ سے ہوتا ہے فیصلہ دل کا
نہ ہو نگاہ میں شوخی تو دلبری کیا ہے!

مقام پرورش آہ و نالہ ہے یہ چمن
نہ سیر گل کے لیے ہے، نہ آشیاں کے لیے

نہ بادہ ہے، نہ صراحی، نہ دور پیمانہ
فقط نگاہ سے رنگین ہے بزم جانانہ!

کلی کو دیکھ، کہ ہے تشنۂ نسیمِ سحر
اسی میں ہے مرے دل کا تمام افسانہ!

احوال محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
سوز و تب و تاب اول، سوز و تب و تاب آخر!

یہ پچھلے پہر کا زرد رو چاند
بے راز و نیازِ آشنائی!

نظر آئیں مجھے تقدیر کی گہرائیاں اس میں
نہ پوچھ اے ہم نشیں مجھ سے وہ چشم سرمہ سا کیا ہے!

مجھے آہ و فغان نیم شب کا پھر پیام آیا
تھم اے رہرو کہ شاید پھر کوئی مشکل مقام آیا

چل اے میری غریبی کا تماشا دیکھنے والے
وہ محفل اُٹھ گئی جس دم، تو مجھ تک دور جام آیا

گرم فغاں ہے جرس اُٹھ کہ گیا قافلہ
وائے وہ رہرو کہ ہے منتظر راحلہ!

تیرے نفس سے ہوئی آتش گل تیز تر
مرغِ چمن! ہے یہی تیری نوا کا صلہ

شعور و ہوش و خرد کا معاملہ ہے عجیب
مقامِ شوق میں ہیں سب دل و نظر کے رقیب

یوں تو کسی بھی صنفِ ادب میں لفظ و معنی کی دوئی روا نہیں مگر غزل چونکہ بہت نازک اور لطیف فن ہے، لہذا لفظ و معنی میں کامل مطابقت کے لیے غزل گو کو مشق و ممارست، فنی مہارت اور زبان و بیان پر مکمل دستگاہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ مندرجہ بالا اشعار سے اقبال کی قادر الکلامی، فنی پختگی، حسن ادا، لفظ و معنی کے ربط، لفظوں کے حسن ترتیب، موضوع اور اسلوب کی یگانگت، اظہار و ابلاغ کی کاملیت اور زبان و بیان کی ہم آہنگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کی شاعری کا کوئی دور بھی فنی طور پر ناپختہ اور زبان و بیان کے اعتبار سے غیر ہموار نہیں مگر بالِ جبریل کی منظومات اور غزلیات اقبال کی تیس بتیس سالہ تخلیقی، فکری اور فنی زندگی کا نتیجہ ہیں۔ اس لیے اس مجموعے کے اشعار اور خصوصاً غزلوں میں روانی، صفائی اور برجستگی نے انھیں معجزۂ فن کا نمونہ بنا دیا ہے۔

ایک اور زاویے سے بالِ جبریل کی غزلیات کا مطالعہ اور جائزہ بھی ضروری ہے۔ جس کی بابت کئی نقادوں نے اشارے کیے ہیں۔ مثلاً ان

میں سے مندرجہ ذیل آرا زیر نظر مقالہ کے آغاز میں درج کی جا چکی ہیں ۔ پروفیسر آل احمد سرور کے مطابق :

"اقبال نے غزل اور نظم کے فرق کو کم کر دیا ہے ۔"۳۶

ڈاکٹر سید عبداللہ کی رائے ہے کہ :

"اقبال کے یہاں غزل اور قطعہ کے درمیانی فاصلے کم ہو گئے ۔"۳۷

در اصل مسلسل غزل (مردف یا غیر مردف) ، نظم اور قطعہ میں بڑا نازک سا فرق ہوتا ہے ۔ ان اصناف میں امتیاز ذوق لطیف اور تجربے کا مرہون منت ہے ۔ بال جبریل میں متعدد نظمیں غزل کی ہیئت میں لکھی گئی ہیں ۔ ان کے باقاعدہ عنوان قائم کیے گئے ہیں ۔ مگر اقبال نے انھیں بہرہ غزلیات میں شامل نہیں کیا ۔ مسلسل غزل اور غزل کی ہیئت میں کہی گئی نظم کا فرق کہاں معدوم ہوتا ہے ؟ بال جبریل کی نظم "لالہ صحرا" اس کی بہترین مثال ہے ۔ بال جبریل کی متعدد غزلوں میں مسلسل مضمون نظر آتا ہے ۔ جن کی بنا پر انھیں "غزل مسلسل" قرار دیا جاتا ہے ۔ تقریباً ہر دور کے فارسی اور اردو شعراء کے یہاں مسلسل غزلوں کے نمونے ملتے ہیں ۔ حالی لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بڑے بڑے استادوں نے اکثر مسلسل غزلیں بھی لکھی ہیں جن میں ایک شعر کا مضمون دوسرے شعر سے الگ نہیں بلکہ ساری ساری غزل کا مضمون اول سے آخر تک ایک ہے ۔ ایسی غزلیں اگر کوئی لکھنی چاہے تو ان میں کسی قدر طولانی مضمون بھی بندھ سکتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ "۳۸

لیکن مسلسل غزل کی انفرادی مثالیں کم کم ہیں ۔ البتہ اقبال کے ہاں مسلسل غزلوں کی تعداد کافی ہے ۔ اور چند غزلوں میں تو اشعار کا

۳۶- نئے پرانے چراغ ۔ ص ۲۵۳ ۔

۳۷- ادب لطیف سالنامہ ۔ ۱۹۵۹ ۔

۳۸- مقدمہ شعر و شاعری ، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی ۔ ص ، ۲۲۰ ۔

ربط و تسلسل اتنا گہرا ہو جاتا ہے کہ یہ غزلیں نظم سے قریب تر ہو جاتی ہیں[۳۹] ۔ اس بنا پر اقبال کی تمام غزلوں کو نظم نما قرار دے دینا درست نہیں ۔ اقبال کی غزل کے اس اہم پہلو پر ڈاکٹر فرمان فتحپوری کی رائے بڑی متوازن ہے ، وہ لکھتے ہیں :

" ..... اقبال نے اپنی غزل کو محض شخصی تاثرات کی ترجمانی تک محدود نہیں رکھا بلکہ اسے ایک ایسا اجتماعی و آفاقی رخ دیا ہے جس نے غزل کو وسعت معانی اور وحدت مطالب کے لحاظ سے ، نظم کا مد مقابل بنا دیا ہے ۔ بعض نظم نگار شعراء خاص طور پر حضرت جوش ملیح آبادی ، جس غزل کو جان سے مار دینے کی فکر میں تھے وہی غزل اقبال سے فکر و فن کی تازہ رفعتیں اور زبان کی نئی وسعتیں لے کر کچھ اس انداز سے منظر عام پر آئی کہ خود نظم کے لیے ایک طرح کا خطرہ بن گئی ۔ اقبال سے پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ غزل کی صنف صرف عشقیہ جذبات و منتشر خیالات کی متحمل ہو سکتی ہے ، گہرے سیاسی و فلسفیانہ افکار اور آئے دن بدلتے ہوئے سماجی رجحانات کی ترجمانی کا حق اس سے ادا نہیں ہو سکتا ۔ اقبال نے حکیمانہ موضوعات اور نظری مسائل کو غزل میں جگہ دے کر اس خیال کا بطلان کر دیا ۔ ان کی غزلوں میں معنوی تسلسل یا وحدت تاثیر کی کیفیت تو خیر ہر جگہ موجود ہی ہے جو کہ ایک ہی موڈ میں کہی ہوئی غزل کے اشعار میں بہر طور رونما ہو جاتی ہے لیکن ان غزلوں میں وہ خارجی آہنگ بھی موجود ہے جو اقبال سے پہلے صرف نظم کا طرہ امتیاز خیال کیا جاتا تھا یہ خارجی آہنگ محض قافیہ و ردیف یا غزل کے فارم کا پیدا کردہ نہیں ہے بلکہ اسے منظم افکار و مربوط خیالات کی ترجمانی اور اشعار کے ارتباط معنوی نے جنم دیا ہے یہ ترجمانی اور ارتباط معنوی کم و بیش اقبال کی ہر غزل کے اشعار میں نظر آتا ہے"[۴۰] یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ ڈاکٹر فرمان صاحب نے ہر غزل کو مربوط قرار نہیں دیا ۔

۳۹۔ دیکھیے بال جبریل کی غزلیات ۔

۴۰۔ اقبال سب کے لیے از ڈاکٹر فرمان فتح پوری ۔ ص ۳۸۴ ، ۳۸۵ طبع اول ۱۹۷۸ء ۔

بال جبریل کی بیشتر غزلیات میں صنف غزل کی ایک بنیادی اور اہم خصوصیت ، یعنی ہر شعر کا ایک مکمل اکائی ، الگ وحدت ، یا مفرد و خود مکتفی ہونا بھی ان کے صنف غزل سے تعلق کی دلیل ہے ۔ ان غزلیات کے اشعار کی انفرادی حیثیت کے پیش نظر ہر شعر کو غزل سے علیحدہ کر کے لطف اندوز ہوا جا سکتا ہے اور اکثر اشعار مختلف موقعوں پر اکائی کے طور پر پیش بھی کیے جاتے ہیں ۔ اس سے نہ تو شعر کی وحدت اور انفرادیت متاثر ہوتی ہے اور نہ ہی متعلقہ غزل میں کوئی کھانچا نمودار ہوتا ہے ۔ یہ بھی اقبال کا خاص کارنامہ ہے کہ ان کی غزل میں خیالات کے انتشار اور تضاد کی کیفیت نظر نہیں آتی ہے ۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شعر ان کے کسی نہ کسی فکری پہلو سے نسبت رکھتا ہے ۔ غزل پر حالی ، کلیم الدین احمد ، عظمت اللہ خان ، جوش ملیح آبادی اور بعض دوسرے ناقدین نے ایک بڑا اعتراض یہ کیا تھا کہ غزلیات میں خیالات اور مضامین اس قدر متناقض ، متصادم اور متضاد ہوتے ہیں کہ ان سے قاری کی طبیعت منقبض ہو جاتی ہے ، اس صورت حال سے قاری پریشان ہو کر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ان مضامین کی اساس تجربہ ، مشاہدہ ، خلوص اور صداقت پر نہیں اور یہ محض شعرا کی قافیہ پیمائی اور خیال آرائی ہے ۔ مگر اقبال کی غزل خیالات کے اس انتشار اور نراجیت کا شکار نہیں ۔ اگرچہ کہیں کہیں مضامین کا آپس میں بظاہر کچھ ربط نہیں لیکن ایک غزل میں متضاد خیالات اکٹھے نہیں ہو پاتے ۔ بہرحال بال جبریل میں ایسی غزلیں بکثرت دستیاب ہیں جن کے اشعار میں تسلسل ہے اور جس میں مطلع سے مقطع تک تمام اشعار میں ایک ہی خیال یا مضمون پیش کیا گیا ہے ۔ ایسی غزلوں میں سے چند کے پہلے مصرعے ذیل میں درج کیے جاتے ہیں ۔

اثر کرے نہ کرے سن تو لے مری فریاد

• • • •

اپنی جولاں گاہ زیر آسماں سمجھا تھا میں

• • • •

عالم آب و خاک و باد سر عیاں ہے تو کہ میں

• • • •

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن

* * * *

تو اے اسیر مکاں ! لا مکاں سے دور نہیں

* * * *

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی

* * * *

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں

* * * * *

نہ تخت و تاج میں ، نے لشکر و سپاہ میں ہے

* * * *

ہے یاد مجھے! نکتۂ سلمانِ خوش آہنگ

* * * *

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ

* * * *

بال جبریل میں ایسی غزلوں کی تعداد بھی کافی ہے جن کے مختلف اشعار سے ایک جزو کی کیفیت مرتب ہوتی ہے ۔ ایک غزل کے اندر ان اجزا یا ٹکڑوں میں خیالات کے ایک سے زیادہ سلسلے ملتے ہیں ۔ چونکہ ان ٹکڑوں میں فکر اقبال کے مختلف عناصر ہی بیان ہوئے ہیں - اس لیے ان میں روایتی غزل کی معترضہ بے ربطی اور انتشار معلوم نہیں ہوتا ، ذیل کی غزل اس کی نمائندہ مثال ہے :

سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا
غلط تھا اے جنوں شاید ترا اندازۂ صحرا

اس غزل میں فلسفہ اقبال کے حوالے سے چار مختلف سلسلے نظر آتے ہیں ۔ خود اقبال نے اس غزل کے مختلف حصوں میں امتیاز قائم کیا ہے ۔

اسی طرح کی اور مثالیں بعض غزلوں میں ملتی ہیں ۔ مثلاً :

یہ کون غزل خواں ہے پر سوز و نشاط انگیز
اندیشۂ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیز

* * * *

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم

* * * *

یہ دیر کہن کیا ہے؟ انبار خس و خاشاک !
مشکل ہے گذر اس میں بے نالہ آتش ناک !

* * * *

بال جبریل میں سب سے زیادہ تعداد ان غزلوں کی ہے جن میں کچھ مفرد اور کچھ مسلسل اشعار ہیں ، اس طرز کی بعض غزلوں کے مطلع درج ذیل ہیں :

کمال ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمال ترک ہے تسخیر خاکی و نوری !

* * * *

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
تو آبجو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں !

* * * *

یہ پیام دے گئی ہے مجھے باد صبح گاہی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی!

* * * *

ہر چیز ہے محو خود نمائی ہر ذرہ شہید کبریائی

* * * *

شعور و ہوش و خرد کا معاملہ ہے عجیب
مقام شوق میں ہیں سب دل و نظر کے رقیب

* * * *

ان مختلف نوعیت کی مثالوں سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کی غزلوں میں بے ربطی ، انتشار ، پراگندگی اور تضاد موجود نہیں جو روایتی اور رسمی غزلوں میں عام رہا ہے ۔ اس کے خلاف حالی نے مقدمہ شعر و شاعری میں احتجاج کیا ہے ۔ علاوہ ازیں حالی نے لکھا تھا :

''غزل کی اصلاح تمام اصناف سخن میں سب سے زیادہ اہم اور ضروری ہے ۔ قوم کے لکھے پڑھے اور ان پڑھ سب غزل سے مانوس ہیں ،

بچے ، جوان اور بوڑھے سب تھوڑا بہت اس کا چٹخارا رکھتے ہیں . . . . .
ایکن غزل کی اصلاح جس قدر ضروری ہے اسی قدر دشوار بھی ہے۔ غزل
میں جو عام دلفریبی ہے اصلاح کے بعد اس کا قائم رہنا مشکل ہے جو کان
ٹھمری سے مانوس ہو جاتے ہیں وہ دھرپت اور خیال سے لذت نہیں اٹھا
سکتے ۔۔۔ زمانہ باآواز بلند کہہ رہا ہے کہ یا عبارت کی ترمیم ہوگی یا
عبارت خود نہ ہوگی ۔''۴۱

بہر حال یہ ثابت ہے کہ اقبال نے غزل کی اصلاح میں بڑا اہم کردار
ادا کیا ہے ۔ اقبال نے غزل کو معنوی عیوب اور فنی نقائص سے پاک
کرنے کا مشکل ترین فریضہ انجام دیا ہے ۔ اصلاح غزل کے باب میں اقبال
کا کمال یہ ہے کہ غزل میں انقلابی تبدیلیوں کے باوجود دلکشی اور
دلفریبی میں کوئی کمی واقع نہ ہونے دی ۔ بقول عزیز احمد :

''نظم کی صنف نے اقبال کے ہاتھ میں . . . . ایک طاقتور حربے کی
شکل اختیار کر لی . . . . . انھوں نے بعد میں غزل کی طرف پھر توجہ
کی تو اس کا پرانا انداز بالکل منقلب کر دیا ، اس کی کلاسیکیت ختم ہوگئی
اور پر لطف طنز سے لے کر عمرانی مسائل تک اس کے موضوعات میں داخل
ہوگئے اور اگر آج غزل کا احیاء ہو رہا ہے تو بلاشبہ اس کا سبب اقبال
کی نئی طرز کی غزل گوئی ہے'' ۔۴۲

اقبال کی غزل کا فنی زاویے سے جائزہ لیں تو پہلی ہی نظر میں یہ
بات سامنے آتی ہے کہ اقبال نے جس طرح اردو غزل کو روایتی مضامین
کے وداع اور نئے مضامین کے استقبال کے لیے تیار کیا ۔ اسی طرح غزل کو
بعض فنی قیود سے رستگاری دلائی ۔ ڈاکٹر محمد صادق صنف غزل کے تعارف
میں ایک جگہ لکھتے ہیں :

''در حقیقت وہ قوانین و ضوابط جن سے ہم کسی صنف کا جائزہ
لیتے ہیں ، خود اس صنف میں مضمر ہوتے ہیں اور از روئے انصاف انھیں
صرف انھیں قواعد سے جانچا جا سکتا ہے''۔۴۳

غزل کی صنفی شرائط میں غزل کا ایک بحر اور ایک ردیف و قافیہ

۴۱۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی ۔ ص ، ۲۰۷ ،
۲۰۸ ۔

۴۲۔ ثقافت پاکستان مرتبہ شیخ محمد اکرام ، مضمون اردو ادب از
عزیز احمد ۔ ص ، ۲۲۵ ۔

۴۳۔ ریاض ادب ، حصہ اول ، پنجاب یونیورسٹی پریس لاہور ۔

میں ہونا لازمی ہے ۔ اسی طرح غزل میں مطلع اور مقطع کی پابندی بھی ضروری قرار دی گئی ہے ۔ علاوہ ازیں غزل کے ہر شعر کا منفرد اور خود مکتفی ہونا بھی ایک بنیادی تقاضا ہے ۔ بال جبریل کی غزلیات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے زیر نظر غزلیات میں جہاں ان تین بنیادی ضابطوں کا لحاظ رکھا ہے ۔ وہاں بیشتر غزلوں میں بعض امور میں بڑی جرأت اور بیباکی کے ساتھ مکمل یا جزوی انحراف بھی کیا ہے ۔ البتہ ایک بحر اور قافیہ کی شرط کی پوری پابندی کی ہے ۔ اگر اس شرط کی پابندی ملحوظ نہ رکھی جاتی تو غزل کی ہئیت ہی تبدیل ہو جاتی ۔ اقبال نے ردیف کے باب میں ایک لچک سے بہت فائدہ اٹھایا ہے ۔ فارسی اور اردو غزل کی تاریخ میں غیر مردف غزلوں کے نمونے موجود ہیں مگر ردیف کے التزام اور اہتمام کا عام رجحان رہا ہے ۔ بلکہ دلی اور لکھنؤ کے بعض ادوار میں طویل سے طویل ردیفوں کے استعمال کو مہارت اور کمال فن کا ثبوت سمجھا گیا ۔ اس طریق کار سے معنی و مفہوم کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے کیونکہ بیک وقت طویل ردیف کی مناسبت سے قافیہ نبھانا اور ساتھ ہی موضوع کو گرفت میں رکھنا آسان کام نہیں ۔ اس عمل میں معنویت کا مفقود ہونا قرین قیاس ہے ۔ حالی نے اسی خرابی کا احساس کرتے ہوئے لکھا :

”۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ہمارے ہاں قافیے کے پیچھے ایک ردیف کا دم چھلا اور لگا لیا گیا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اگر تمام اردو دیوانوں میں غیر مردف غزلیں تلاش کی جائیں تو ایسی غزلیں شاید گنتی کی نکلیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ردیف اور قافیے کی گھاٹی خود دشوار گذار ہے تو اس کو اور زیادہ کٹھن اور ناقابل گذر بنانا انھیں لوگوں کا کام ہو سکتا ہے ۔ جو معنی سے کچھ سروکار نہیں رکھتے“ ۔[۴۴]

اقبال نے اپنے کئی اشعار اور کئی خطوط میں اپنے فنی نقطہ نظر کی وضاحت کی ہے ۔ مثلاً ایک خط میں اقبال برملا اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ :

”شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں ، مقصود صرف یہ

۴۴۔ مقدمہ شعر و شاعری ، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی ۔ ص ۲۵۹ ۔

ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو ۔ اور بس ! اس بات کو مدنظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔" ۔۳۵

" ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا ۔ فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی ۔ ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں ۔ جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے ، ورنہ

نہ بینی خیر ازاں مرد فرو دست
کہ بر من تہمت شعر و سخن بست"۳۶

اقبال اپنے اشعار میں معنی ، مفہوم اور فکر کو اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ اس کے ابلاغ اور ترسیل کے لیے لفظی و معنوی محاسن تو ایک طرف رہے وہ تو فن شعر کے بنیادی لوازم میں سے قافیہ جیسے اہم عنصر کے لیے بھی زیادہ تردد نہیں کرتے ۔ معلوم ہوتا ہے سید سلیمان ندوی نے اقبال کے نام خط میں اسرار خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے بعض قوافی کو محل نظر خیال کیا ۔ اس کے جواب میں علامہ رقم طراز ہیں :

" قوافی کے متعلق جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا بالکل بجا ہے مگر چونکہ شاعری اس مثنوی سے مقصود نہ تھی اس واسطے میں نے بعض باتوں میں عمداً تساہل برتا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔"۳۷ ۔

مثنوی غزل کے مقابلے میں بہت زیادہ لچک رکھتی ہے اور اس صنف میں خیال کے فنی اظہار کی سہولت نسبتاً زیادہ بہم پہنچتی ہے اور اس کے باوجود اقبال نے مثنوی کا پیرایہ اختیار کرتے ہوئے بعض باتوں میں عمداً تساہل برتا "کیونکہ شاعری مثنوی سے مقصود نہ تھی" ۔ اور جب انھیں اپنے افکار کے اظہار کے لیے غزل کا پیرایہ اختیار کرنے کی ضرورت پیش آئی تو وہ غزل کے ان عناصر کو کیسے گوارا کر سکتے تھے جو ان کے جذبہ اور فکر و خیال کے اظہار میں حارج ہو رہے تھے ۔ مگر غزل میں ان عناصر کا وجود ضروری یا کم از کم مستحسن ضرور خیال کیا

۳۵۔ اقبال نامہ حصہ اول ۔ ص ، ۱۰۸ ۔
۳۶۔ ایضاً ۔ ص ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ۔
۳۷۔ ایضاً ۔ ص ، ۸۵ ، ۸۶ ۔

جاتا تھا ۔ اقبال نے غزل میں ردیف کی محض رسم ادا کرنے کی بجائے اس معاملے میں آزادہ روی اختیار کی ۔ انھوں نے بال جبریل میں طویل ردیفوں سے اجتناب برتا ہے ۔ وہ قافیے سے پیوست ہو جانے والی مختصر ردیفیں اختیار کرتے ہیں مگر ان کا عمومی رجحان غیر مردف غزلوں کی طرف ہے ۔ فراق گورکھپوری نے ایک جگہ لکھا ہے :

''بے ردیف کی غزلوں میں مسلسل نظم کے کچھ امکانات پیدا ہو جاتے ہیں''۔[۴۸] اقبال کی غزل کی ایک اہم خصوصیت (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے) تسلسل خیال ہے ۔ لہٰذا اس کے لیے غیر مردف یا مختصر ردیف کی غزلیں ہی موزوں تھیں یہی وجہ ہے کہ بال جبریل کی غزلوں میں لمبی ردیفیں نہیں ہیں ۔ بال جبریل کی غزلوں کی مجموعی تعداد ستتر (۷۷) ہے ۔ اگر غیر مردف ، مختصر ردیف اور طویل ردیف کی غزلوں کا شمار کیا جائے تو بعض دلچسپ نتائج سامنے آتے ہیں ۔ مثلاً بال جبریل میں سب سے زیادہ غیر مردف غزلیں ہیں ۔ ان کی تعداد پچاس (۵۰) ہے ۔ بیس (۲۰) غزلوں کی ردیف مختصر ہے ۔ اس اختصار کی یہ نوعیت ہے کہ ان غزلوں کی ردیف ایک یا دو لفظوں پر مشتمل ہے ۔ صرف سات غزلیں طویل ردیف کی حامل ہیں ۔ ان میں سے بیشتر غزلوں میں ردیف کے الفاظ تین سے زیادہ نہیں ہیں ۔ چونکہ غزل گو شعراء نے بالالتزام ردیف کا استعمال کیا ہے ۔ اس لیے عام طور پر ردیف کو غزل کے فنی شرائط میں ایک لاینفک جزو سمجھا جاتا ہے مگر سید عابد علی عابد نے شمس قیس کی شعر کی تعریف کے حوالے سے غزل کی بحث میں لکھا ہے :

''۔۔۔۔۔ ردیف کی موجودگی پر غزل کو اصرار نہیں ۔۔۔۔ لیکن غزل جو بعض معاملات میں قطعاً سمجھوتا نہیں کرتی نہ لچک کھاتی ہے ۔ قافیے کے وجود پر مصر ہے''[۴۹] ۔

علامہ اقبال نے بھی ایک خط میں غزل کے لیے ردیف کی بجائے قافیہ ہی کو ایک لازمی شرط قرار دیا ہے :

۴۸۔ اندازے (فروغ اردو لاہور ایڈیشن) ص ، ۲۴۴

۴۹۔ اصول انتقاد ادبیات ۔ ص ، ۳۴۴

"۔ ۔ ۔ غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط تو لازمی ہے ، مگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے"۔۵۰

اس کا مطلب ہے کہ اقبال ردیف کو زاوِئد میں شمار کرتے تھے ۔ چونکہ اقبال کی نظر معانی و مطالب پر مبذول رہتی تھی اس لیے محاسن کلام ان کے ہاں ثانوی حیثیت رکھتے ہیں ۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ فطری اور خداداد شاعرانہ ذہانت کے مالک تھے ۔ لہٰذا ان کا کلام محاسن اور صنائع و بدائع سے خالی نہیں ۔ البتہ بقول سید عابد علی عابد :

"۔ ۔ ۔ صنائع لفظی کے سلسلے میں اقبال نے ہمیشہ یہ نکتہ ملحوظ رکھا ہے کہ ان کے استعمال کی غایت ہی یہی ہو کہ شعر میں دلپذیر آہنگ ، نغمہ اور ترنم پیدا ہو جائے"۵۱ ۔

اقبال نے بالِ جبریل کی غزلوں میں جہاں قافیے کی فنی اہمیت کو بطور خاص ملحوظ رکھا ہے ۔ وہاں قافیوں کی ندرت اور جدت سے نئے مضمون پیدا کرنے کے سلسلے میں بڑا فائدہ اٹھایا ہے ۔ اردو غزل میں قافیوں کے آٹھ دس سلسلے مروج رہے ہیں مثلاً جہاں فغاں — بہار ، نگار ، قرار — چمن ، سمن ، کفن ، دمن — سحر ، نظر ، خبر — پتھر ، نشتر ، گوہر—اور اس وضع کے چند دوسرے سلسلے ؛ عموماً ان سلسلوں کے مروج اور مستعمل قافیے ہی کام میں لائے جاتے ہیں ۔ مگر بالِ جبریل میں قافیوں کے نئے سلسلے یا ایسے سلسلے جو کمیاب ہیں ، لائق توجہ ہیں :

آرزو مندی ، خداوندی ، پابندی ، دیر پیوندی ، آشیاں بندی ، فرزندی ، الوندی ، حنا بندی ۔

بے نیازی ، نے نوازی ، کرشمہ سازی ، رازی ، شاہبازی ، تازی ، تیغ بازی ، دل نوازی ، برہانی ، فراوانی ، نگہبانی ، غزل خوانی ، ارزانی ، مسلمانی ، زندانی ، فانی ، درویشی ، خویشی ، اندیشی ، گوسفندی و میشی ، بے نیشی ، بیشی ، رفیق ، طریق ، خلیق ، دقیق ، توفیق ، عتیق ، تصدیق ، زندیق ، صف ، ہدف ، تلف ، شرف ، بکف ، تغف ، نجف ، مشتاق ، باق ، ساق ، آفاق ، اوراق ، خلاق ۔ شاعر کے لیے قافیے کی نفسیاتی ضرورت

۵۰۔ "اقبالنامہ" ، حصہ اول ، ص ۲۷۹ ۔

۵۱۔ "شعر اقبال" ، ص ۵۹۲ ۔

اور قافیہ پر بطور تخلیقی محرک ، ڈاکٹر محمد صادق نے ایک جگہ بڑی اچھی بحث ہے :

''غزل پر شدید ترین الزام یہ عاید کیا جاتا ہے کہ اس میں شاعر اپنے خیالات کا اظہار نہیں کر سکتا ۔ اس میں وہی کچھ کہا جا سکتا ہے جس کی قافیہ اور ردیف اجازت دیتے ہیں اور وہ الفاظ کا سہارا لیتے ہوئے آخرکار ایک مطلب تک پہنچ جاتے ہیں ۔ اس میں ذرا شک نہیں کہ ادنٰی قسم کے شعراء کا یہی شیوہ ہے ۔

. . . لیکن حقیقی شعراء قافیے کی مدد سے خیال کی جستجو میں سرگرداں نہیں ہوتے ، بلکہ قافیے کی مدد سے معاً ایک مکمل خیال ان کے سامنے آ جاتا ہے ۔

باقی رہا قافیے کا خیال کی طرف رہنمائی کرنا تو اس میں کوئی قباحت نہیں ۔ علاوہ ازیں یہ تنقید صرف غزل گو شعرا پر ہی نہیں بلکہ تمام شعراء پر صادق آتی ہے ۔ انگریزی شاعر ڈرائی ڈان نے لکھا ہے کہ قافیے کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کی مدد سے شاعر کا دماغ ایک خاص خیال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے ۔ نفسیات کے ماہر اس بات پر متفق ہیں کہ کوئی خیال خود بخود ہمارے شعور میں نہیں آ سکتا ۔ اسے کسی نہ کسی ایتلاف کی ضرورت ہے ، خواہ وہ مرئی ہو یا غیر مرئی ۔ پس قافیے کی خوبی یہ ہے کہ اس کی مدد سے ایک پورے کا پورا خیال شاعر کے سامنے آ جاتا ہے ۔ اس لیے یہ کہنا کہ صرف غزل گو شاعر قافیے کے دست نگر ہیں ، درست نہیں ۔ درحقیقت شعراء کو خیال قافیے ہی کی مدد سے سوجھتے ہیں اور یہ ایک عالمگیر حقیقت ہے ۔[52]

بہرحال اس اقتباس سے شعر میں قافیے کی فنی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ غزل کے اشعار کی تخلیق میں قافیہ کا کردار بنیادی نوعیت کا ہے ۔ ڈاکٹر مسعود حسن خاں نے موزوں قافیہ کے استعمال کی بابت بڑی صحیح بات کہی ہے :

''قافیہ چونکہ غزل کا محور ہوتا ہے اس لیے اس کی چولیں ایک طرف تو بار بار دہرائی جانے والی ردیف سے بٹھانی پڑتی ہیں اور دوسری طرف

۵۲- ''ریاض ادب'' ، حصہ اول ، پنجاب یونیورسٹی پریس لاہور ، ۱۹۶۳ء ، ص ۶۷ - ۶۸ ۔

اس پر شعر کے پورے خیال کا بوجھ ہوتا ہے ۔ اس لیے کسی حد تک قافیے کی تنگی کا گلہ بجا ہے ۔ غلط انتخاب یا تو شعر کو ہزلیات کی حد تک لے جاتا ہے یا پورا شعر ریت کی دیوار کی طرح بیٹھ جاتا ہے ۔"[۵۳]

محض قافیہ بندی ، کاریگری یا لفظی بازی گری تو ضرور ہے ۔ مگر خیال ، جذبہ یا احساس کے فنی اظہار کا کمال ہرگز نہیں ہے ۔ اسی لیے قافیہ پیمائی کو مستحسن خیال نہیں کیا جاتا ۔ البتہ غزل میں قافیے کا تخلیقی سطح پر استعمال مضمون کی تعمیر اور معانی و مطالب کی تشکیل کرتا ہے گویا مضمون طرازی قافیے کی مرہون منت ہے ۔ ظاہر ہے نئے مضامین نئے قافیوں کے متقاضی ہوں گے چونکہ اقبال نے اپنے نظام فکر کے سیاق و سباق میں غزلیں کہیں ۔ اس لیے پرانے اور مستعمل قافیے ان کے لیے کار آمد نہ ہو سکتے تھے ۔ اس لیے انھوں نے ایسے غیر مستعمل قافیے دریافت کیے ۔ جو ان کے نئے مضامین کے فکری پہلو کی ترجمانی کی صلاحیت رکھتے تھے ۔ اردو غزل میں نئے قافیوں کو قابل قبول بنانا اقبال کا فنی اجتہاد ہے ۔ بے شک اقبال نے بھی قافیے کی مدد سے ہی اپنی غزلیات کے اشعار میں مضمون کی تکمیل کی ہے مگر کہیں یہ محسوس نہیں ہوتا کہ قافیہ تنگ ہے ۔ بلکہ شعر کے دوسرے الفاظ کے ساتھ قافیہ کی یگانگت اور ہم آہنگی بڑی فطری معلوم ہوتی ہے ۔ اقبال کے غزلیہ اشعار میں اکثر قافیہ نقطۂ عروج کا منصب ادا کرتا ہے ۔ یہ اقبال کے قوافی کا اضافی حسن ہے ۔ جو دوسرے بڑے غزل گوؤں کے ہاں موجود تو ہے مگر اقبال کے قوافی کا یہ حسن ان شعراء کے ہاں ایک مستقل خوبی یا خصوصیت نہیں بن پایا ۔

علمائے فن ، مطلع کو غزل کی ہیئت ترکیبی کا ایک اہم اور ضروری عنصر خیال کرتے ہیں ۔ مولانا اصغر علی روحی دبیر عجم میں لکھتے ہیں :

". . . غزل را چون قصیدہ مطلع ضروری است . . ." [۵۴]

مولف بحر الفصاحت کے مطابق :

غزل ان اشعار متفق الوزن و القوافی کو کہتے ہیں جن کی بیت اول

۵۳۔ غزل کا فن ، ادب لطیف ، جولائی ۱۹۵۴ء ، ص ۵ ۔

۵۴۔ "دبیر عجم" ، ص ۵۳ ۔

کے دونوں مصرعے مقفیٰ ہوں - باقی ابیات غزل میں صرف مصرع ثانی میں قافیہ ہوتا ہے۔۵۵

چونکہ مطلع غزل کی ہیئت کا ایک لازمی جزو ہے - اس لیے غزل میں بہر طور اس کا التزام کیا جاتا ہے - غزل گو شعرا کے دواوین اور کلیات سے بھی اس روایت کی پابندی کا ثبوت ملتا ہے - اگر مطلعوں کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اکثر مطلع کہنے کے لیے شعراء کو بڑی کاوش کرنا پڑتی ہے - دیکھنے میں آیا ہے کہ کئی موقعوں پر مطلع کے دونوں مصرعوں میں مکمل ہم آہنگی وجود میں نہیں آئی - اور مطلع کے دونوں مصرعوں میں مبہم اور خفی معنوی مطابقت پیدا ہو سکی ہے - بعض شعراء نے ان دقتوں کا احساس کرتے ہوئے بعض موقعوں پر اس شرط کو ملحوظ نہیں رکھا - مثلاً غالب کے دیوان میں کئی غزلیں مطلع کے بغیر ہیں - اسی طرح اقبال نے محض روایت نبھانے کی بجائے ترک رسم کو ترجیح دی ہے - مثلاً بال جبریل کی درج ذیل دو غزلوں میں اقبال نے غزل کی ہیئت کی اس پابندی سے انحراف کیا ہے :

یا رب یہ جہانِ گزراں خوب ہے لیکن
کیوں خوار ہیں مردانِ صفا کیش و ہنرمند

کی حق سے فرشتوں نے اقبال کی غمازی
گستاخ ہے کرتا ہے فطرت کی حنا بندی

مطلع کی طرح غزل میں مقطع بھی ہیئت کا ایک لازمی جزو سمجھا جاتا ہے پروفیسر عبدالقادر سروری مقطع کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"... آخری شعر جس پر غزل ختم ہوتی ہے مقطع کہلاتا ہے - مقطع میں عموماً شاعر اپنا مختصر نام لاتا ہے ، جس کو تخلص کہتے ہیں۔"۵۶

۵۵- "بحر الفصاحت" مطبوعہ نولکشور ، ص ۵۲ - نیز دیکھیے : غزل کی ہیئت کا سوال ، ادب لطیف سالنامہ ۱۹۵۷ء اور مباحث ص ۵۰۹ - براؤن A Literary History of Persia, Vol. II, p. 27 -
اور غزل کا فن از ڈاکٹر مسعود حسین "ادب لطیف" ، جولائی ۱۹۵۴ء ، ص ۳ -

۵۶- "جدید اردو شاعری" اشاعت ۱۹۴۶ء کتاب منزل لاہور ، ص ۳۰ -

پروفیسر ای جی براؤن نے غزل میں مقطع کے رواج کی قیاساً تاریخ متعین کرتے ہوئے لکھا ہے :

". . . In later days (but not, I think, before the Mongol invasion) it became customary for the poet to introduce his *takhallus*, *nom de guerre*, or "pen name" in the last bayt, or maqta, of the ghazal, which is not done in the qasida."[۵۷]

بہرحال یہ طے ہے کہ مقطع بھی فن غزل کی ایک لازمی شرط قرار پا چکی ہے ۔ صدیوں سے غزل گو مقطع کا التزام کرتے چلے آ رہے ہیں مگر مقطع میں تخلص کی پابندی خیال کے آزادانہ تسلسل میں مانع ہوتی ہے کیونکہ شعر میں لازماً تخلص کے لیے گنجائش پیدا کرنا پڑتی ہے یا تخلص کی مناسبت سے مضمون سوچنا پڑتا ہے ۔ اکثر مقطوں میں تخلص مطالب سے میل نہیں کھاتا ۔ اور بھرتی کا ایک لفظ رہتا ہے ۔ الغرض مقطع میں بہر طور تخلص استعمال کرنے کی کوشش سے شعر کی معنوی کایت متاثر ہوتی ہے اور اس سے معانی اور مضمون میں کھانچا باقی رہ جاتا ہے ۔ علاوہ ازیں مقطعوں میں عام طور پر شاعرانہ تعلی کا اظہار ہوا ہے ۔ اقبال کو روایت پرستی اور رسمی باتوں سے کوئی سروکار نہ تھا ۔ اس لیے اقبال کو غزلوں میں مقطع کی بلاجواز رسم ترک کرتے ہوئے کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں ہوئی ۔ علامہ اقبال ، مولانا گرامی کو اپنے ایک خط میں اپنی ایک فارسی غزل نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

"بس اتنے ہی شعر تھے ، مقطع لکھنے کی عادت ہی نہیں ۔"[۵۸]

اقبال نے "بالِ جبریل" کی ستتر (۷۷) غزلوں میں صرف سات غزلوں میں مقطعے کہے ہیں ۔

ایک غزل کے درج ذیل آخری دونوں شعروں میں نام آیا ہے :

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ ایک مردِ تن آساں تھا ، تن آسانوں کے کام آیا

اسی اقبال کی میں جستجو کرتا رہا برسوں
بڑی مدت کے بعد آخر وہ شاہیں زیرِ دام آیا

۵۷- A Literary History of Persia, Vol. II, p. 27 .

۵۸- "مکاتیبِ اقبال بنام گرامی" ، ص ۱۶۳ ۔

اسی طرح تین غزلوں میں آخری سے پہلے شعر میں اقبال اپنا نام لائے ہیں :

نہیں ہے نا امید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

سنا ہے میں نے سخن رس ہے ترک عثمانی
سنائے کون اسے اقبال کا یہ شعرِ غریب !

غزل کو اردو میں غنائی شاعری کا بہترین نمونہ خیال کیا گیا ہے ۔ غزل کی غنائی کیفیت میں ردیف اور قافیہ کیا حصہ لیتا ہے ۔ اس کا جواب ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے ان الفاظ میں ملتا ہے !

''اس میں شبہ نہیں کہ غنائی شاعری میں خالص موسیقی کی بہ نسبت جس میں بول ہی بول ہوتے ہیں زیادہ تعین پایا جاتا ہے ۔ لفظوں کے معنی ہوتے ہیں ۔ سُروں کے معنی نہیں ہوتے ۔ ان کا اثر بس اشارتی ہوتا ہے جس طرح موسیقی میں سُروں اور راگوں کا اعادہ ہوتا ہے ۔ اسی طرح غزل میں ردیف اور قافیے کے اعادے اور ترتیب سے وہی کام لیا جاتا ہے ۔''۵۹

اگرچہ غزل میں نغمگی ، موسیقیت اور غنائیت کئی وسیلوں سے پیدا کی جاتی ہے مگر اس کا موثر ترین وسیلہ ردیف ہی ہے اور اس پر فن غزل کے جمہور ناقدین متفق ہیں ۔ اور اقبال بھی اس رمز سے آگاہ تھے ان کے نزدیک ردیف حسن آفرینی کی قدر رکھتی ہے ۔ انھوں نے ایک خط میں لکھا تھا :

''. . . غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط تو لازمی ہے ، اگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے . . .''۶۰

۵۹۔ ''اردو غزل'' بار دوم ۱۹۵۲ء ، مکتبہ جامعہ ، ص ۳۵ - ۳۶ ۔
۶۰۔ ''اقبال نامہ'' حصہ اول ، ص ۱۷۹ ۔

مگر اس احساس اور شعور کے باوصف ''بالِ جبریل'' میں زیادہ تعداد جیسا کہ اوپر جائزہ لیا جا چکا ہے ، غیر مردف غزلوں کی ہے ۔ یوں تو کئی قدیم و جدید غزل گو شعراء کے یہاں غیرمردف غزلیں موجود ہیں مگر غیر مردف ، غزل سے رغبت اقبال کی طرح ان کے ہاں ایک نمایاں رجحان کی حیثیت حاصل نہیں کر پائی ۔ اقبال کی ان بے ردیف غزلوں میں غزلیہ شاعری کی ایک بنیادی خصوصیت یعنی غنائیت بدرجہ اتم موجود ہے ۔ غنائیت تغزل کا ایک اہم وصف ہے ۔ ردیف کی غنائی اہمیت کے احساس کے باوجود اقبال کا غزل کی غیر مردف ہیئت کو ترجیح دینا تعجب انگیز واقعہ ہے ۔ معلوم ہوتا ہے اقبال نے ردیف سے اس لیے اجتناب کیا کہ اس سے قافیہ کی بدولت وجود میں آنے والا فکر انگیز ارتکاز ڈھیلا پڑ جاتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ردیف اور قافیہ کے ترک و اختیار کا کوئی فارمولا وضع کیا جا سکتا ہے کیونکہ تخلیق فارمولوں سے آزاد ایک پُر اسرار عمل ہے ـــــ کئی بار ایسا بھی ہوتا ہے کہ قافیے ردیف کے بغیر بے جان ہو جاتے ہیں ۔ البتہ جب کبھی ردیف اور قافیہ ہم آہنگ ہو جاتے ہیں تو اس سے شعر کی معنوی گہرائی اور صوتی اثر میں اضافہ ہوتا ہے ۔ سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ فنی کامیابی کے لیے تمام تر فنی وسائل کسی تخلیقی شخصیت ، اس کے اسلوب اور نقطہ نظر کے مرہون منت ہوتے ہیں ۔ اقبال کی تخلیقی شخصیت اتنی زور دار تھی کہ ان کی فکری اقدار کے منکر بھی ان کی تخلیقی اور فنی صلاحیتوں کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہے ۔ پروفیسر مجنوں گورکھپوری لکھتے ہیں :

''اقبال کے اشعار ہماری سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں یا ان کے افکار و نظریات سے ہم کو اتفاق ہو یا نہ ہو لیکن جس خصوصیت کا ان کے حامی اور مخالف دونوں کو قائل ہونا پڑے گا وہ یہ ہے کہ ان کا ایک مصرعہ ایسا نہیں ہوتا جو نازک سے نازک ساز پر گایا نہ جا سکتا ہو ۔ اور یہ خصوصیت محض غنائی نہیں ہے ۔ یعنی وہ محض خوش آہنگ الفاظ کے حسن ترتیب سے نہیں پیدا ہوئی ہے ۔ اقبال کے اشعار میں جو موسیقیت ہوتی ہے وہ ایک مرکب آہنگ ہے جس کو الفاظ و افکار دونوں سے بہ یک وقت ایک اصلی اور اندرونی تعلق ہوتا ہے اور ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ الفاظ اور معنی باہم مل کر ایک ایسی دھن پیدا کر رہے ہیں جس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا ۔ اس لیے اقبال کا ترنم کبھی سطحی نہیں ہوتا

بلکہ اس کے اندر تہ بہ تہ گہرائیاں ہوتی ہیں ۔''۶۱

غنائیت کے ایک اہم وسیلہ یعنی ردیف کی کمی کے باوجود بال جبریل کی غزلوں میں موسیقیت ، آہنگ اور ترنم پیدا کرنے میں اس حد تک کامیابی حاصل کرنا اقبال کے شاعرانہ وجدان کا ثبوت ہے ۔ سید عابد علی عابد لکھتے ہیں :

''ردیف کی صوتی اور غنائی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ جو شعراء موسیقی کے رموز سے آگاہ ہیں وہ یا تو ردیف استعمال کرتے ہیں یا قافیہ کی شکل ایسی رکھتے ہیں کہ روی کی وجہ سے یا اور کسی بنا پر ردیف کی سی صورت پیدا ہوتی ہے ۔''۶۲

ردیف کی عدم موجودگی میں غنائی تاثر پیدا کرنے کے لیے اقبال نے جو طریقے اختیار کیے ہیں ۔ ان میں اہم ترین طریقہ اندرونی قافیوں کا استعمال ہے ۔ اقبال کے ہاں اندرونی قافیے (Internal Rhymes) بڑے سلیقے اور ہنرمندی سے استعمال کیے گئے ہیں ۔ ''بال جبریل'' کی غزلوں میں ان کا استعمال کوشش اور سعی کا نتیجہ معلوم نہیں ہوتا ۔ بلکہ تخلیقی جذبہ کی شدت اور اظہار کی سہولت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اندرونی قافیوں کے استعمال میں تصنع یا آورد کی بجائے ایک فطری انداز پایا جاتا ہے ۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اقبال نے اندرونی قافیوں کی ترتیب اور ترکیب کا کوئی مخصوص سانچہ وضع نہیں کیا ۔ مندرجہ ذیل اشعار کے اندرونی قافیوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ قافیوں کی ترتیب فنی ضرورت کے مطابق بدلتی رہتی ہے ۔ مثلاً

تو ہے محیط بیکراں میں ہوں ، ذرا سی آب جو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے؟ یہ مکاں کہ لامکاں ہے ؟
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی ؟

۶۱۔ ''اقبال اجمالی تبصرہ'' (طبع اول) ، ص ۸۸ - ۸۹ ۔
۶۲۔ ''اصول انتقاد ادبیات'' ، ص ۳۲۶ ۔

ہو نقش اگر باطل ، تکرار سے کیا حاصل ؟
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی ؟

وہ دانائے سبل ، ختم الرسل ، مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیٔ سینا

تو کفِ خاک و بے بصر ! میں کفِ خاک و خود نگر !
کشت وجود کے لیے آب رواں ہے تو کہ میں ؟

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا
یہ سپہ کی تیغ بازی ، وہ نگہ کی تیغ بازی

ضمیرِ پاک و نگاہِ بلند و مستیٔ شوق
نہ مال و دولتِ قاروں ، نہ فکر افلاطوں

تیرا امام بے حضور ، تیری نماز بے سرور
ایسی نماز سے گذر ، ایسے امام سے گذر

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے ! آتا ہے دھن ، جاتا ہے دھن !

نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے ؟ یہی طغیانِ مشتاقی

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک ، یا دامنِ یزداں چاک

یا شرع مسلمانی ، یا دیر کی دربانی
یا نعرۂ مستانہ ، کعبہ ہو کہ بت خانہ!

علم فقیہہ و حکیم ، فقر مسیح[۴] و کلیم[۴]
علم ہے جویائے راہ ، فقر ہے دانائے راہ

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
کرتے ہیں خطاب آخر ، اٹھتے ہیں حجاب آخر

بعض اوقات شعرا ، شعر یا مصرعہ کے شروع میں بھی ہم قافیہ الفاظ استعمال کرتے ہیں[۶۳] ۔ اس سے بھی کلام میں صوتی اثر آفرینی اور غنائیت پیدا کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے ۔ اقبال کی غزل میں مثال کے طور پر یہ شعر دیکھیے ،

رائی زورِ خودی سے پربت   پربت ضعفِ خودی سے رائی

اقبال نے بال جبریل کی اکثر ابیات کے دونوں مصرعوں کا آغاز ایک لفظ یا ایک سے زیادہ الفاظ سے کیا ہے جہاں الفاظ کی اس صورت کا اعادہ بڑا دل کشا ہے ۔ وہاں اس سے معانی و مطالب کے بھی کئی زاویے قائم ہوتے ہیں :

گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

کبھی سرمایۂ محفل تھی میری گرم گفتاری
کبھی سب کو پریشاں کر گئی میری کم آمیزی

۶۳- Poetry : Its Power and Wisdom By Francis x, Connolly p. 276.

اسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن
اسی کے فیض سے میرے سبو میں ہے جیحوں

کمالِ ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمالِ ترک ہے تسخیر خاکی و نوری

ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک!
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی!

اقبال نے بعض غزلوں کے کئی اشعار میں کسی موضوع کی اہمیت واضح کرنے کے لیے کوئی ایک لفظ بار بار دہرایا ہے مثلاً :

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دم بہ دم

آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق
شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم

اور

کھول کے کیا بیاں کروں سرِ مقامِ مرگ و عشق
عشق ہے مرگِ باشرف ، مرگ ، حیاتِ بے شرف

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند

مندرجہ بالا پہلی مثال اقبال کے غنائی جوہر کی طرف ہماری راہنمائی کرتی ہے اقبال کے اشعار میں لفظوں کا انتخاب کچھ ایسا واقع ہوتا ہے کہ ان کے حروف میں تکرار کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے ۔ زیر نظر مثال میں د ، ر ، س ، ن ، م اور ی جیسے حروف سے صوتی آہنگ پیدا کیا گیا ہے ۔

مندرجہ ذیل دو شعروں میں بالترتیب حرف خ اور حرف گ کی تکرار پر غور فرمائیے :

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیٔ افلاک میں ہے خوار و زبوں

گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

اقبال نے ان غزلیات میں اکثر جگہ حرف عطف سے کلام میں روانی اور موسیقیت پیدا کرنے کا کام لیا ہے ۔ مثلاً

وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں ؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں

حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور
کسے خبر کہ تجلی ہے عین مستوری !

احوالِ محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
سوز و تب و تاب اول ، سوز و تب و تاب آخر

غنائی شاعری اور موسیقی میں ایک باطنی تعلق کے علاوہ ایک خارجی مشابہت ہے ۔ جس طرح موسیقی میں اعادہ و تکرار سے طلسمی فضا بنتی ہے جو دل و دماغ کو گرفت میں لے لیتی ہے اسی طرح شاعری میں غنائی اسلوب بھی اعادہ و تکرار سے تشکیل پاتا ہے ۔ دنیا کی تمام زبانوں کی شاعری میں وزن ، بحر اور قافیہ کے بعد غنائیت پیدا کرنے کا موثر طریقہ لفظوں اور ٹکڑوں کی تکرار ہے ۔

اقبال نے "بالِ جبریل" کی غزلوں کے لیے بقول پروفیسر محمد منور :

". . . بحریں زیادہ نہیں چنیں عموماً وہ بحریں انتخاب کی ہیں جو متین بھی ہیں اور مترنم بھی ، جوشیلی بحور "بال جبریل" کی غزلوں میں نہیں . . . ۔"[۶۴]

۶۴- "میزانِ اقبال" ، ص ۹۵ ۔

بہرحال یہ بحریں لفظوں اور ٹکڑوں کی تکرار کے لیے بڑی سازگار ہیں مثلاً

تیرے محیط میں کہیں گوہر زندگی نہیں
ڈھونڈ چکا میں موج موج ، دیکھ چکا صدف صدف

تیرے بھی صنم خانے ، میرے بھی صنم خانے
دونوں کے صنم خاکی ، دونوں کے صنم فانی

پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اودے اودے ، نیلے نیلے ، پیلے پیلے پیرہن
من کی دنیا ؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا ؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن
پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا ، نہ تن

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام ، وائے تمنائے خام
عشق تری انتہا عشق مری انتہا
تو بھی ابھی نا تمام میں بھی ابھی نا تمام

اگرچہ غزل میں ردیف اور قافیہ کی موافقت اور ہم آہنگی پیدا کرنا بڑا نازک مرحلہ ہے ۔ ردیف کی غنائی اہمیت کا اوپر کہیں بیان ہو چکا ہے یہاں غزل میں ردیف کا ایک اہم فنی پہلو قابل توجہ ہے ۔ راقم الحروف کے خیال میں ردیف کبھی کبھی قافیہ نبھانے کی مشکل میں غزل گو کے لیے relief کا باعث ہوتی ہے ۔ البتہ قافیہ کے ساتھ صرف ردیف کو ٹانکنا اور محض ردیف کو رسم کے طور پر نبھانا ہمیشہ اعلیٰ شعری ذوق پر گراں گزرتا ہے اور کسی طور پر بھی قابل قبول نہیں ٹھہرتا ۔ غالباً غزلیات میں ’’قافیہ اور ردیف میں منافرت‘‘ کے مشاہدہ اور تجربہ کے بعد ہی حالی نے ردیف کو دم چھلا قرار دیا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

"جو لوگ شاعری کے فرائض پورے پورے ادا کرنے چاہتے ہیں - وہ اس بات کا اندازہ کر سکتے ہیں کہ شعر کے سرانجام کرنے میں کوئی چیز ایسی مشکل نہیں جیسا مضمون شعر کے لیے مناسب قافیہ بہم پہنچانا - اسی لیے جب کسی کو سخت دقت پیش آتی ہے تو کہتے ہیں کہ اس کا قافیہ تنگ ہو گیا - اسی قافیہ کی مشکلات سے بچنے کے لیے یورپ کے شعراء نے آخرکار ایک "بلینک ورس" یعنی نظم غیر مقفیٰ نکال لی ہے - اور اب زیادہ تر وہاں اس طرح کی نظم پر شاعری کا دار و مدار ہے - ہمارے ہاں اس پر طرہ یہ ہے کہ قافیہ کے پیچھے ایک ردیف کا دم چھلا اور لگا لیا گیا ہے اگرچہ ردیف ایسی ضروری نہیں سمجھی جاتی - جیسا قافیہ سمجھا جاتا ہے لیکن غزل میں اور خاص کر اردو غزل میں تو اس کو وہی رتبہ دیا گیا ہے جو قافیہ کو - اگر تمام اردو دیوالوں میں غیر مردف غزلیں تلاش کی جائیں تو ایسی غزلیں شاید گنتی کی نکلیں -"۶۵

اگرچہ غزل کی تاریخ میں غیر مردف غزلیات کے حوالے سے ابھی کوئی جائزہ نہیں لیا گیا - مگر یہ ایک دلچسپ مطالعہ ثابت ہو سکتا ہے - یہاں ایک ضمنی مطالعہ کے مطابق غالب جیسے باکمال اور قادر الکلام غزل گو کے مروج اردو دیوان حصہ غزلیات میں پانچ اور ایک قصیدہ میں جس کا مطلع ہے :

زہر غم کر چکا تھا میرا کام
تجھ کو کس نے کہا کہ ہو بدنام

گویا کل ۶ (چھ) غیر مردف غزلیں ملتی ہیں - اسی طرح "... رفتہ رفتہ مردف غزلیں لکھنی کم کرنی چاہیں ..."۶۶ کا مشورہ دینے والے حالی کے دیوان میں صرف اٹھارہ غیر مردف غزلیں ہیں - (جن میں سے تین چار دیوان کی ترتیب میں بعض حروف تہجی کا خلا پورا کرنے کی غرض سے

۶۵- مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۲۵۸ - ۲۵۹ -
نیز ڈاکٹر مسعود حسین کے مطابق :
"... تعداد کے اعتبار سے غیر مردف غزلیں مردف غزلوں کے مقابلے میں بہت کم ہیں" غزل کا فن از ڈاکٹر مسعود حسین ادب لطیف، جولائی ۱۹۵۲ء، ص ۴ -

۶۶- مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۲۹۰ -

لکھی گئی معلوم ہوتی ہیں) ۔ جب اقبال کی فارسی اور اردو غزلیات پر نظر ڈالتے ہیں تو مندرجہ ذیل نقشہ سامنے آتا ہے ۔

''بانگِ درا'' کے تینوں حصوں کی تمام غزلیات مردف ہیں ۔ پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) کے حصہ غزلیات بعنوان ''مے باقی'' میں ۳۴ چونتیس مردف اور گیارہ (۱۱) غیر مردف ، زبورِ عجم (۱۹۲۷ء) حصہ اول میں اکتالیس (۴۱) مردف اور تیرہ (۱۳) غیر مردف ، اسی کتاب کے حصہ دوم میں اٹھاون (۵۸) مردف اور تیرہ (۱۳) غیر مردف ، ''بالِ جبریل'' ستائیس (۲۷) مردف اور پچاس (۵۰) غیر مردف ، ضرب کلیم میں کل پانچ غزلیں ہیں اور پانچوں ہی غیر مردف ہیں اور ارمغان حجاز میں کوئی غزل نہیں ہے ۔

مندرجہ بالا کوائف سے غیر مردف غزلیات میں اقبال کی دلچسپی کا حال کھلتا ہے ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کسی دوسرے غزل گو نے اس تناسب سے غیر مردف غزلیں نہیں لکھیں ۔ بہرحال ''بالِ جبریل'' کی غیر مردف غزلوں میں آہنگ پیدا کرنے کے مختلف وسیلوں اور ان کی وضاحت میں پیش کی گئی مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال بے پناہ شاعرانہ تخلیقی جوہر کے مالک تھے ۔ انھوں نے ان غیر مردف غزلوں میں غنائیت پیدا کرنے کے لیے متنوع حربوں سے فائدہ اٹھایا ہے ۔ ان سے اپنے اپنے مقام پر ایک ایسا آہنگ وجود میں آتا ہے کہ ردیف کی کمی کا احساس نہیں ہوتا بلکہ اقبال کی ان غیر مردف غزلوں میں جیسا ترنم ، نغمگی اور روانی ہے ، ویسا بھرپور تاثر اور دل نشیں کیفیت دوسرے غزل گو شعراء سے قطع نظر خود اقبال کی اکثر مردف غزلوں میں بھی نہیں ہے ۔

اقبال نے غزل کی زبان ، موضوع ، فن اور اسلوب میں جو وسعت پیدا کی ۔ ''بالِ جبریل'' کی غزلیات اس کا منہ بولتا ثبوت ہیں ۔ اردو غزل کی تاریخ میں ''بالِ جبریل'' کی غزلیات اقبال کا ایک عظیم فنی کارنامہ ہے ۔ کیونکہ انھوں نے غزل کو ایک مہذب صنف سخن بنا کر دکھا دیا ہے ۔

(English Publications)

1. **A Message from the East (Versified Translation of Payam-i-Mashriq)**
   M. Hadi Hussain — **Rs 33/-**

2. **What should then be done O'People of the East (Pas Chih Bayed Kard)**
   B. A. Dar — **Rs 26/-**

3. **Speeches, Writings and Statements of Iqbal**
   Latif Ahmed Sherwani — **Rs 36/-**

4. **The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal**
   Dr Jamila Khatoon — **Rs 25/-**

5. **Letters of Iqbal**
   B. A. Dar — **Rs 20/-**

6. **The Sword and the Sceptre**
   Dr Riffat Hassan — **Rs 40/-**

7. **Glimpses of Iqbal**
   S. A. Vahid — **Rs 20/-**

8. **Introduction to the Thought of Iqbal trans. from French**
   M. A. M. Dar — **Rs 4/-**

9. **A Voice from the East**
   Zulfiqar Ali Khan — **Rs 6/-**

10. **Letters and Writings of Iqbal**
    B. A. Dar — **Rs 14/-**

11. **The World of Iqbal**
    Dr. M. Moizuddin — **Rs 15/-**

12. **Tribute to Iqbal**
    Dr. M. Moizuddin — **Rs 13/-**

13. **Selected Letters of Sirhindi**
    Dr. Fazlur Rehman — **Rs 45/-**

طالبِ علم اقبال

حسن اختر

پرانے زمانے میں لوگ اپنے بچوں کو پہلے دینی تعلیم دلواتے تھے ، اس کے بعد سکول میں داخل کرواتے تھے چنانچہ علامہ اقبال نے بھی شروع میں دینی تعلیم حاصل کی ۔ دینی تعلیم کے سلسلے میں انھوں نے عربی اور فارسی زبانیں پڑھیں اور ان زبانوں سے ان کا تعلق ہمیشہ قائم رہا ۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مڈل سکول کا امتحان اگرچہ اسکاچ مشن ہائی سکول سے دیا ، مگر اختیاری مضامین کے طور پر عربی اور فارسی کو منتخب کیا کیونکہ وہ ان زبانوں کو ابتدا میں پڑھ چکے تھے ۔ مولانا عبدالمجید سالک نے اپنی کتاب ذکرِ اقبال میں علامہ اقبال کی تعلیم کے بارے میں لکھا ہے :

''شیخ نور محمد نے مولانا میر حسن کے ارشاد پر اقبال کو اسکاچ مشن ہائی سکول سیالکوٹ میں داخل کروا دیا ۔ اقبال اس سے قبل بھی ابتدائی دینی تعلیم حاصل کر رہے تھے اور سکول میں داخل ہونے کے بعد بھی مولانا سے برابر پڑھتے رہے ۔ کبھی کبھی دینیات کے درس کے لیے مولانا غلام حسن کے ہاں بھی چلے جایا کرتے تھے ۔ مولانا ابراہیم سیالکوٹی کا بیان ہے کہ اقبال نے غالباً ۱۸۸۷ء میں پرائمری ، ۱۸۹۰ء میں مڈل اور ۱۸۹۲ء میں انٹرنس پاس کیا ، تینوں امتحانوں میں انھوں نے وظیفہ حاصل کیا ۔ سید ذکی شاہ کی روایت ہے کہ اقبال نے انٹرنس ۱۸۹۳ء میں پاس کیا ، جب ان کی عمر بیس سال تھی ۔ ہمارے نزدیک یہ روایت زیادہ صحیح ہے ۔''[1]

اس زمانے میں امتحانات کے نتائج بھی پنجاب گزٹ میں شائع ہوتے تھے چنانچہ علامہ اقبال کے امتحانات کے نتائج پنجاب گزٹ میں محفوظ ہیں ۔ اس لیے امتحان پاس کرنے کے درست سنین کا تعین ممکن ہے ۔ علامہ اقبال کے

۱۔ ذکرِ اقبال از مولانا عبدالمجید سالک ؛ ناشر بزمِ اقبال لاہور ، ص ۱۴ ۔

زمانے میں مڈل کا امتحان بھی پنجاب یونیورسٹی کے زیر اہتمام ہوتا تھا۔ مڈل سکول کے امتحان کے لیے دو طرح کے امیدوار تھے۔ ورنیکلر اور اینگلو ورنیکلر۔ علامہ نے اینگلو ورنیکلر امیدوار کی حیثیت سے امتحان دیا۔ ان کا رول نمبر ۱۷۹۹ اور عمر پندرہ سال بتائی گئی ہے۔ انھوں نے امتحان میں ۵۰۹ نمبر حاصل کیے۔[۲] مڈل کا امتحان انھوں نے ۱۸۹۱ء میں پاس کیا۔ مولانا ابراہیم سیالکوٹی نے ایک سال ہر امتحان میں کم لکھا ہے۔ انھوں نے پرائمری ۱۸۸۸ء میں اور میٹرک ۱۸۹۳ء میں پاس کیا تھا۔ مولانا سالک نے سید ذکی شاہ کی روایت سے اس وقت ان کی عمر بیس سال تحریر کی ہے۔ اگر ان کا سنِ پیدائش ۱۸۷۳ء تسلیم کیا جائے تو ان کی عمر بیس سال ہی بنتی ہے مگر حکومتِ پاکستان نے سرکاری طور پر ان کا سالِ پیدائش ۱۸۷۷ء قرار دیا ہے، اس طرح ان کی عمر میٹرک کے امتحان کے وقت سولہ سال ہوتی ہے جب کہ علامہ اقبال نے داخلہ فارم میں سترہ برس لکھی تھی۔ انھوں نے میٹرک میں انگریزی، حساب، حفظِ صحت، فارسی اور عربی کے مضامین لے رکھے تھے۔ ان کے نمبر ۴۲۳ تھے اور انھوں نے پوری یونیورسٹی میں آٹھویں پوزیشن حاصل کی تھی، لہٰذا انھیں بارہ روپے ماہوار وظیفہ ملا تھا۔[۳] جب کہ اول آنے والے امیدوار کو سولہ روپے ماہوار کا ایک اور وظیفہ دیا جاتا تھا۔ علامہ نے مڈل اور پرائمری میں وظیفہ حاصل کیا یا نہیں، اس کا فی الحال کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ علامہ اقبال نے ادھر میٹرک کا امتحان پاس کیا، ادھر ان کی شادی کریم بی بی سے کر دی گئی جن کے بطن سے دو بچے معراج بیگم اور آفتاب اقبال پیدا ہوئے۔

طاہر فاروقی نے سیرتِ اقبال میں سکول کے زمانہ کا ایک واقعہ لکھا ہے۔ ''اقبال کی عمر گیارہ بارہ سال تھی۔ ایک دن آپ کو سکول پہنچنے میں دیر ہو گئی۔ استاد نے تاخیر کی وجہ دریافت کی، تو انھوں نے جواب دیا، اقبال دیر ہی میں آتا ہے۔''[۴] یہ واقعہ خاصا مشہور ہے۔ اس وقت

۲۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۱ء، حصہ سوم، ص ۲۴۷۔

۳۔ ایضاً، ۱۸۹۳ء، حصہ سوم، ص ۶۹۱۔

۴۔ سیرت اقبال از محمد طاہر فاروقی، قومی کتب خانہ لاہور، ۱۹۷۸ ص ۲۹۔

علامہ پرائمری میں پڑھتے ہوں گے۔

میٹرک کا امتحان پاس کرکے علامہ اقبال نے اسکاچ مشن کالج سیالکوٹ میں داخلہ لیا۔ اس زمانے میں اسکاچ مشن سکول کو کالج کا درجہ دے دیا گیا تھا۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے ان کے اس زمانہ کی تعلیم کے بارے لکھا ہے :

''انٹرنس کا امتحان پاس کرنے کے بعد اقبال اسکاچ مشن کالج میں داخل ہوئے اس کالج کی تاسیس ۱۸۸۸ء میں ہو چکی تھی۔ اقبال کی تعلیم کے زمانے میں یہ کالج گورنمنٹ سکول کی عمارت میں واقع تھا اور کالج کا تدریسی عملہ پانچ افراد پر مشتمل تھا، جن کے نام یہ ہیں : جان ڈبلیو ینگسن ڈی۔ ڈی (پرنسپل)۔ نرنجن داس بی۔ اے، ہرنام سنگھ بی۔ اے، پنڈت تیرتھ رام اور مولوی میر حسن شاہ۔ اس زمانے میں کالج میں یہ مضامین پڑھائے جاتے تھے : انگریزی، فلسفہ، ریاضی، سائنس، عربی، فارسی اور سنسکرت، اقبال نے انگریزی کے علاوہ کون کون سے مضامین لیے، اس بارے میں کچھ علم نہیں۔ کالج کے زمانے میں اقبال کیسے طالب علم تھے؟ اس سلسلے میں کوئی دستاویزی ثبوت بھی موجود نہیں البتہ شواہد ان کی ذہانت اور قابلیت کے غماز ہیں۔ اول یہ کہ انٹرس کا امتیاز کے ساتھ امتحان پاس کیا تھا، وظیفہ بھی حاصل کیا اور تمغہ بھی۔ ظاہر ہے یہی رنگ ایف۔ اے میں بھی رہا ہوگا۔''۵

ڈاکٹر صاحب کے اس بیان میں بعض باتیں اصلاح طلب ہیں۔ علامہ اقبال نے میٹرک کے امتحان میں وظیفہ حاصل کیا تھا مگر انہیں تمغہ نہیں ملا تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ہے کہ انہیں علم نہیں کہ علامہ اقبال کے ایف۔ اے میں انگریزی کے علاوہ کون سے مضامین تھے جب کہ پنجاب گزٹ میں نتیجہ کے اعلان کے ساتھ مضامین بھی درج ہیں۔ چنانچہ گزٹ سے پتہ چلتا ہے کہ ایف۔ اے میں ان کے مضامین انگریزی، حساب، عربی اور فلسفہ تھے۔ انہوں نے ایف۔ اے کا امتحان ۱۸۹۵ء میں درجہ دوم میں پاس کیا۔ بارہ دوسرے طالب علموں نے درجہ اول حاصل کیا۔ علامہ اقبال کی چوھترویں (۷۴) پوزیشن تھی اور انہوں نے ۲۷۶ نمبر حاصل کیے تھے، ان کا رول نمبر ۳۸۲ تھا۔ ان کے علاوہ ہرنام داس

۵- سرگزشت اقبال از ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور، ص ۱۷، ۱۸۔

اور امر سنگھ نے بھی ۲۷۶ نمبر حاصل کیے تھے[6] لہذا ڈاکٹر صاحب کا یہ قیاس درست نہیں کہ میٹرک والا رنگ ایف۔ اے میں بھی قائم رہا ہوگا۔

علامہ اقبال نے شعر گوئی کا آغاز سکول کے زمانہ ہی میں کر دیا تھا۔ ان کی ایک غزل بقول پروفیسر حمید احمد خاں "زبان دہلی" کے نومبر ۱۸۹۳ء کے شمارہ میں شائع ہوئی تھی[7]۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ نے اس سے پہلے شعر کہنے شروع کر دیے تھے۔ سر عبدالقادر اس سلسلے میں رقم طراز ہیں:

"ابھی سکول ہی میں پڑھتے تھے کہ کلام موزوں زبان سے نکلنے لگا۔ پنجاب میں اردو کا رواج اس قدر ہو گیا تھا کہ ہر شہر میں زبان دانی اور شعر و شاعری کا چرچا کم و بیش موجود تھا۔ سیالکوٹ میں بھی شیخ محمد اقبال کی طالب علمی کے دنوں میں ایک چھوٹا سا مشاعرہ ہوتا تھا۔ اس کے لیے اقبال نے کبھی کبھی غزل لکھنی شروع کر دی، شعرائے اردو میں ان دنوں نواب مرزا داغ دہلوی کا بہت شہرہ تھا ..... شیخ محمد اقبال نے بھی انھیں خط لکھا اور چند غزلیں اصلاح کے لیے بھیجیں۔ اس طرح اقبال کو اردو زبان دانی کے لیے بھی ایسے استاد سے نسبت پیدا ہوئی جو اپنے وقت میں زبان کی خوبی کے لحاظ سے فنِ غزل میں یکتا سمجھا جاتا تھا۔"[8]

ایف۔ اے پاس کرنے کے بعد علامہ اقبال لاہور آ گئے اور گورنمنٹ کالج میں داخلہ لیا۔ سید نذیر نیازی نے اپنی کتاب "دانائے راز" میں لکھا ہے کہ جب اقبال گورنمنٹ کالج میں آئے اس وقت مولانا محمد حسین آزاد کالج میں استاد تھے[9] یہ درست نہیں۔ جب علامہ لاہور آئے اس وقت آزاد ریٹائر ہو چکے تھے گورنمنٹ کالج میں بی اے میں وہ انگریزی، عربی اور فلسفہ پڑھتے تھے۔ انھوں نے ۱۸۹۷ء میں

۶۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۵ء، جلد سوم، ص ۹۴۷، ۹۴۸۔

۷۔ بحوالہ زندہ رود — حیاتِ اقبال کا تشکیلی دور، لاہور ۱۹۷۹ء، ص ۶۹۔

۸۔ مقدمہ، بانگِ درا از شیخ عبدالقادر، ص و، ز۔

۹۔ دانائے راز سید نذیر نیازی —— اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔ ۱۹۷۹ء، ص ۱۱۳۔

بی - اے کا امتحان درجہ دوم میں پاس کیا - درجہ اول صرف چار امیدواروں نے حاصل کیا - علامہ اقبال اور اگر وال مدن گوپال دونوں نے ۲۶۰ نمبر حاصل کر کے گیارھویں پوزیشن حاصل کی - گزٹ میں غلطی سے ان کی عمر ۱۹ برس لکھی گئی ہے جو کہ ۲۱ برس ہونی چاہیئے تھی ؛ اس امتحان میں علامہ نے وظیفہ حاصل نہیں کیا مگر عربی میں اول آنے پر ایف - ایس جمال الدین میڈل حاصل کیا - ڈاکٹر عبدالرحمٰن چغتائی اپنے مضمون علامہ اقبال کا گورنمنٹ کالج سے تعلق میں لکھتے ہیں :

"۱۸۹۷ء میں انھوں نے بی - اے کا امتحان امتیاز سے پاس کیا تو ان کو عربی اور انگریزی میں اول آنے پر طلائی تمغے بطور انعام ملے -"[10]

علامہ اقبال انگریزی میں اول نہیں آئے - یہ امتیاز اس کالج کے ایک اور طالب علم گوپال سنگھ چاولہ کو حاصل ہوا تھا جنھوں نے پٹیالہ سائم گولڈ میڈل حاصل کیا[11] علامہ اقبال کو ایک اور تمغہ ملا تھا اور وہ خلیفہ محمد حسن ایچی سن میڈل تھا - یہ ان طالب علموں کو دیا جاتا تھا جو بی - اے میں انگریزی اور عربی کے مضامین رکھنے والے طلبا میں اول آئے ہوں - علامہ اقبال کو بی - اے کی ڈگری اور یہ تمغے اس جلسہ تقسیم اسناد میں دیئے گئے جو ۴ جنوری ۱۸۹۸ء کو گورنمنٹ کالج لاہور کے ہال میں منعقد ہوا - گورنر نے اسناد تقسیم کیں - اس وقت سر سی - اے رو پنجاب یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے[12] ۱۸۹۹ء میں گورنمنٹ کالج لاہور سے انھوں نے ایم - اے فلسفہ کا امتحان تیسرے درجہ میں پاس کیا - اس وقت ایم - اے ایک سال کا ہوتا تھا - اس لیے یہ نتیجہ نکالنا درست معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ۱۸۹۸ء میں یا تو امتحان ہی نہیں دیا یا ناکام ہو گئے ہوں گے - ۱۸۹۸ء میں انھوں نے قانون کا امتحان بھی دیا تھا ، جس میں وہ ناکام ہو گئے تھے لہٰذا عین ممکن ہے کہ انھوں نے اس کی تیاری کی ہو اور ایم - اے کا امتحان نہ دیا ہو - بہرحال ۱۸۹۹ء میں وہ واحد امید وار تھے ، جنھوں

۱۰- علامہ اقبال کا گورنمنٹ کالج سے تعلق (مطبوعہ راوی اقبال نمبر ۱۹۷۳ء ص ، ۱۳) -

۱۱- پنجاب گزٹ ۱۸۹۸ء حصہ سوم - ص ، ۳۵۷ -

۱۲- پنجاب گزٹ ۱۸۹۸ء حصہ سوم - ص ، ۳۵۲ -

نے ایم اے فلسفہ کا امتحان پاس کیا لہٰذا وہ پنجاب یونیورسٹی میں اول آئے اور خان بہادر شیخ نانک بخش میڈل کے حقدار قرار پائے۔ یہ تمغہ انہیں ۴ جنوری ۱۹۰۰ء کو گورنمنٹ کالج لاہور کے ہال میں منعقدہ کانووکیشن میں دیا گیا اس وقت مسٹر ڈی گارڈن واکر وائس چانسلر تھے۔[۱۳]

گورنمنٹ کالج میں علامہ اقبال کواڈ رینگل جو اب اقبال ہوسٹل کہلاتا ہے، میں رہتے تھے، جہاں دوستوں کے ساتھ ان کی محفل جمتی تھی، اور گپ بازی اور شعر گوئی کا بازار خوب چمکتا تھا اور کون جانتا تھا کہ یہ شخص آئندہ چل کر شاعر مشرق اور تصور پاکستان کا خالق کہلائے گا۔ لاہور میں انھوں نے مشاعروں میں بھی شرکت کی۔ ابھی وہ بی۔ اے کے پہلے سال میں ہی تھے کہ انھوں نے حکیم امین الدین کے مکان پر مجلس مشاعرہ میں شرکت کی اور اپنی وہ غزل پڑھی جس کا یہ شعر بہت مشہور ہے:

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

اس مشاعرے میں ارشد گورگانی بھی تھے جنھوں نے اس شعر کی دل کھول کر داد دی۔

۱۸۹۹ء میں ہی علامہ اقبال اورئینٹل کالج لاہور میں میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر مقرر ہوئے اور بعد میں گورنمنٹ کالج لاہور میں بہ حیثیت اسسٹنٹ پروفیسر آ گئے جہاں سے وہ ۱۹۰۵ء میں مزید تعلیم کے حصول کے لیے یورپ روانہ ہو گئے۔ لندن میں انھوں نے ٹرینیٹی کالج سے بی۔ اے اور لنکنز ان سے بار ایٹ لاء کی ڈگریاں لیں۔ میونک یونیورسٹی نے ان کو ان کے تحقیقی مقالے بعنوان The Development of Meta physics in persia پر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری عنایت کی۔

سکول کے زمانہ میں علامہ اقبال اپنے استاد شمس العلماء مولوی میر حسن سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ ان کا اثر ان پر تمام زندگی رہا۔ جب علامہ اقبال کو سر کا خطاب دیا جانے لگا تو آپ نے شرط لگائی کہ وہ یہ خطاب اس صورت میں قبول کریں گے، اگر ان کے استاد مولوی

۱۳۔ پنجاب گزٹ ۱۹۰۰ء حصہ سوم۔ ص ۸۶۲۔

میر حسن کو بھی شمس العلماء کا خطاب دیا جائے چنانچہ دونوں خطاب ایک ہی دن یعنی ۔ یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو دیئے گئے ۔

گورنمنٹ کالج کے زمانۂ طالب علمی میں وہ پروفیسر آرنلڈ کو بہت زیادہ پسند کرتے تھے اور آرنلڈ بھی انہیں بہت چاہتے تھے چنانچہ انہیں اورینٹل کالج لاہور میں ملازمت دلوانے میں پروفیسر آرنلڈ کا بھی ہاتھ تھا ۔ آرنلڈ کے انگلستان چلے جانے کے بعد علامہ اقبال نے ان کی جدائی سے متاثر ہو کر نالۂ فراق کے نام سے ایک نظم بھی کہی جس میں ارادہ ظاہر کیا کہ وہ بھی جلد انگلستان جائیں گے چنانچہ کچھ عرصہ بعد ہی وہ رخصت لے کر انگلستان روانہ ہوگئے ، یہاں بھی ان کا تعلق پروفیسر آرنلڈ سے قائم رہا ۔ شیخ عبدالقادر کا بیان ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دینا چاہتے تھے مگر پروفیسر آرنلڈ کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے اپنے اس ارادہ سے باز رہے ۔ یوں دیکھا جائے تو پروفیسر آرنلڈ نے ہمارے لیے ایک عظیم شاعر کو بچا لیا ورنہ کیا معلوم اقبال کیا بن جاتے ۔

اقبال اور جمالیات

از

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر

''اقبال اور جمالیات'' اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک منفرد تصنیف ہے۔ اس نے نہ صرف جمالیات کی ثروت میں بلکہ اقبالیات، اسلامی ثقافت اور اردو ادبیات کی ثروت میں بھی گراں قدر اضافہ کیا ہے۔ جمالیاتی اقدار کیا ہیں؟ اور ان کی ادب و فن میں اہمیت کیا ہے؟

زیر نظر کتاب میں یہ جواب اپنی واضح و جامع صورت میں ملتا ہے۔

صفحات : ۴۹۹ — قیمت : ۳۵ روپے

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ، لاہور

اقبال کا ایک قطعۂ تاریخ

افضل حق قرشی

محمد محبوب خان بن ڈاکٹر محمد نجیب خان ، ترہت (مظفر پور) کے رہنے والے تھے ۔ شعر کہتے اور حامد تخلص کرتے تھے ۔ وہ والدین کے اکلوتے فرزند تھے ۔ ان کا انتقال جوانی میں ۸ ربیع الثانی ۱۳۲۱ھ بمطابق ۴ جولائی ۱۹۰۳ء کو ہوا ۔ ان کی وفات پر مختلف شعرا مثلاً داغ ، احسان شاہ جہانپوری ، ضامن لکھنوی ، جلیل مانکپوری ، اقبال اور دیگر حضرات نے نظم میں اپنے جذبات کا اظہار کیا اور قطعات تاریخ کہے ۔ ڈاکٹر محمد نجیب خان کی خواہش پر ان کے بھانجے ابوالاحسن ڈاکٹر محمد عبدالغفور مطہر نے ان سب کا مجموعہ ''گنجینۂ ماتم آثار'' کے نام سے مرتب کیا اور اسے ۱۹۰۴ء میں محمد آباد ضلع اعظم گڑھ سے شائع کیا ۔ چند قطعات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں ۔

احسان شاہجہانپوری :

تھا جو وہ احباب کا خلق گزیں
تھا جو وہ ماں باپ کا آرام جاں
اُس کے مرنے سے ہوا ماتم بپا
اپنے بیگانے ہوئے سب نوحہ خواں
یہ لکھا احسان نے سالِ وفات

۱۳ ھ ۲۱

بے بدل محبوب خان جنت مکان

ب ے ب د ل م ح ب و ب خ ا ن

$2+10 + 2+4+30 + 40+8+2+6+2 + 600+1+50+$

ج ن ت م ک ا ن

$3+50+400 + 40+20+1+50 = 1321$

جلال لکھنوی :

جوان مر گئے محبوب خان ہزار افسوس
خزاں رسیدہ یکا یک ہوئی بہارِ شباب
سنا گیا ہے کہ آغاز تھا جوانی کا
کہ بھیگتی تھیں مسیں تازہ تھی بہارِ شباب
کہی جلال نے تاریخ اُن کی رحلت کی

۲۱ ھ ۱۳

یہہ پائمال خزاں ہو گئی بہارِ شباب

ی ہ پ ا ی م ا ل خ ز ا ن ہ و

5+5 + 50+1+7+600 + 30+1+40+10+1+2 + 5+10

گ ی ی ب ہ ا ر ش ب ا ب

1321 = 2+1+2+300 + 200+1+5+2 + 10+10+20 +

داغ :

در عہد برنای کشیدہ رخت رحلت از جہاں
حامد تخلص داشت آں فرزانہ عالی خاندان
پرسید چوں سال وفات از ہاتفِ غیبی ہمیں

۲۱ ھ ۱۳

در گوش داغ آمدلدا شد در جناں محبوب خاں

ش د د ر ج ن ا ن م ح ب و ب

+ 2+6+2+8+40 + 50+1+50+3 + 20+4 + 4+300

خ ا ن

1321 = 50+1+600

اقبال کا قطعۂ تاریخ ، اقبال کے کلام کے مندرجہ ذیل مجموعوں میں سے کسی میں بھی شامل نہیں :

دیسنوی ، محمد بشیر الحق ۔ تبرکات اقبال ۔ دہلی : (ن ۔ ن) ، ۱۹۵۹ ۔
حارث ، محمد انور ۔ رختِ سفر ۔ کراچی : اے ۔ کے ۔ سومار ، ۱۹۷۷ ۔
شکیل ، عبدالغفار ۔ نوادرِ اقبال ۔ علی گڑھ : سرسید بک ڈپو ، ۱۹۶۲ ۔
معینی ، عبدالواحد ۔ محمد عبداللہ قریشی ۔ باقیات اقبال ۔ لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء ۔

مہر ، غلام رسول و صادق علی دلاوری - سرودِ رفتہ - لاہور : شیخ غلام علی ، ۱۹۵۹ -

اقبال ان دنوں گورنمنٹ کالج ، لاہور میں پڑھاتے تھے - ان کا نام یوں درج ہے :

جناب مولوی شیخ محمد اقبال صاحب ، پروفیسر ، گورنمنٹ کالج لاہور۔

قطعۂ تاریخ یہ ہے :

چون چراغِ خاندان محبوب خان
گشت از دنیا سوئے جنت روان
گفت اقبالِ حزیں سالِ رحیل

۱۳ ہ ۲۱

راہِ عقبلے یافتہ با عزوشان

ر ا ہ   ع ق ب ے   ی ا ف ت ہ

$$5+400+80+1+10 + 10+2+100+70 + 50+1+200 +$$

ب ا   ع ز و ش ا ن

$$1321 = 50+1+30+6+7+70 + 1+2$$

اقبال اور کشمیر

از

ڈاکٹر صابر آفاقی

زیرِ نظر کتاب گیارہ ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں علامہ اقبال کا وہ فارسی، اردو کلام بھی جمع کر دیا گیا ہے۔ جس کا تعلق کشمیر اور اہلِ کشمیر سے ہے۔ قارئین کی سہولت کے پیشِ نظر علامہ کے فارسی کلام کا اردو ترجمہ دے کر تشریح بھی کر دی ہے۔

کتاب پوری تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے۔ اس طرح سیرتِ اقبال کے لئے گوشے اور فکرِ اقبال کے لئے اُفق سامنے آئے ہیں۔

صفحات : ۱۸۹ قیمت : ۳۰ روپے

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ، لاہور

سلام بحضور شاعر مشرق

قلم اختر کیانی نقشبندی

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

جلا کر قندیلیں ادب کی دنیا میں
تیری جلتی قندیلوں پہ سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

تیری کاوشیں بقا ہیں زمانے میں
ایسی کاوشوں کو سلام کہتا ہوں

زندگی وقف تیری قوم کی خاطر
تیری وقف زندگی کو میں سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

بانگ درا ، بال جبریل ہے آموز سبق
آموز سبق یادوں پہ سلام کہتا ہوں

تیری کوششوں سے زندہ اے پاک وطن
ان کوششوں کو میں سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

اقبال پیشوا ہے اس دور کے شاعروں کا
میں ایسے پیشوا کو اختر سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

اقبال کا سیاسی کارنامہ

از

محمد احمد خاں

اقبال کی شاعری کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور بہت کچھ لکھا جائے گا، لیکن ان کے سیاسی و معاشی پہلوؤں کے متعلق کم لکھا گیا۔ عملی سیاسیات میں اُن کی مساعی کو بہت کم منظرِ عام پر لایا گیا ہے۔

سیاست سے ذہنی لگاؤ تو انہیں آغازِ شعور ہی سے رہا، لیکن زندگی کے ایک دو نہیں، پورے بارہ سال (۱۹۲۶ء تا ۱۹۳۸ء) انہوں نے اس وادیٔ پر خار کی بادیہ پیمائی کی۔

زیرِ نظر کتاب میں قارئین کے لیے اس پہلو پر سیر حاصل مواد فراہم کر دیا گیا ہے۔

صفحات : ۶۹۳ قیمت : ۹۵ روپے

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ، لاہور

اقبال کی پہلی جماعت کا نتیجہ

سلطان محمود حسین

تحقیق و جستجو میرا بہترین مشغلہ ہے ۔ خصوصاً ایسے موضوعات کو تحقیق کا موضوع بنانا جس پر کسی شخص نے قلم نہ اٹھایا ہو ۔ دوران تحقیق سنی سنائی باتوں اور روائیتوں کو میں ثانوی درجہ دیتا ہوں ، اصل مآخذوں تک رسائی حاصل کرنا میری تحقیق کی بنیاد ہے ۔ خدائے بزرگ و برتر کا احسان عظیم ہے کہ اصل ماخذوں تک راقم کی رسائی ہو جاتی ہے عرصہ سے علامہ اقبال کو میں نے تحقیق کا موضوع بنایا ہے ۔ تحقیق کے دوران اس خاکسار کو علامہ اقبال سے متعلق ایک ایسی دستاویز ملی ہے ، جس سے اقبال کی ابتدائی تعلیم کے خلا کو بڑی آسانی سے پر کیا جا سکتا ہے ، یہ تحریر بڑی قیمتی ہے ۔ پہلی بار میں اسے پیش کر رہا ہوں تاکہ قوم اپنے قومی شاعر کی ابتدائی تعلیم کے متعلق کچھ جان سکے اور یہ تاریخ کے اوراق میں دائمی طور پر محفوظ ہو جائے ۔

دستاویز اقبال کی پہلی جماعت پاس کرنے کی رپورٹ ہے ۔ ان دنوں سیالکوٹ کے تعلیمی ادارے لاہور سرکل کے تحت تھے ۔ لاہور سرکل کا انسپکٹر آف اسکولز بذات خود طلباء کا سالانہ لیا کرتا تھا ۔ اس کے نتیجہ کے مطابق طلبا کو اگلی جماعتوں میں ترقی دی جاتی تھی ۔ رائے گوپال سنگھ ، لاہور سرکل میں قائم مقام انسپکٹر آف اسکولز کی حیثیت سے کام کر رہا تھا ، اس نے ۱۸۸۵ء میں ماہ اپریل کی ابتدائی تین تاریخوں کو سکاچ مشن سکول سیالکوٹ کے پرائمری حصہ کا امتحان لیا اور ۸ اپریل ۱۸۸۵ء کو اپنی رپورٹ تحریری طور پر دی ، اس رپورٹ میں ہر جماعت کے طلبا کے نام بھی درج کیے گئے ہیں ، جنھیں اس نے ایگزیمن (Examine) کیا ۔ اس رپورٹ میں اقبال کا نام بھی درج ہے ۔

مذکورہ رپورٹ پانچ صفحات پر مشتمل ہے اور جی (G) کی لب سے انگریزی زبان میں لکھی ہوئی ہے ۔ کاغذ کا سائز ۱۵ × ۲۰ سم اور متن

کا سائز ۱۳ × ۱۷½ سم ہے - پانچ صفحات پر بالترتیب ۱۵ - ۱۵ - ۱۶ - ۱۵ - ۱۷ سطور ہیں ، ہلکے نیلے رنگ کا کاغذ ہے ، ان دنوں یعنی ۱۸۸۵ء میں اسکول میں جاعتوں کی درجہ بندی اس طرح تھی -

۱- **حصہ پرائمری :** اس میں دو حصے تھے ، لوئر پرائمری اور اپر پرائمری - لوئر پرائمری میں پہلی ، دوسری اور تیسری جاعت ہوتی تھی - پہلی جاعت میں کچی اور پکی دو جاعتیں ہوا کرتی تھیں - اپر پرائمری میں چوتھی اور پانچویں جاعت ہوتی تھیں -

۲- **حصہ مڈل :** چھٹی ، ساتویں اور آٹھویں جاعت ہوتی تھیں -

۳- **حصہ ہائی :** نویں اور دسویں جاعت ہوتی تھیں -

مذکورہ رپورٹ سے تفصیلی نتائج اس طرح سامنے آتے ہیں :

(ا) ۱۸۸۴ء میں اقبال نے سکاچ مشن سکول کی پہلی جاعت میں داخلہ لیا -

(ب) ۱۸۸۵ء میں اقبال نے پہلی جاعت کا امتحان پاس کیا - اقبال کی پہلی جاعت میں چالیس (۴۰) طلبا تھے - ان میں سے ستائیس (۲۷) طلبا پاس ہوئے - چھ لڑکوں کو رعائتی نمبر دے کر پاس کیا گیا -

(ج) ۱۸۸۵ء میں اقبال پہلی جاعت پاس کرتا ہے جبکہ ۱۸۹۱ء میں وہ آٹھویں جاعت کا امتحان پنجاب یونیورسٹی لاہور سے پاس کرتا ہے - ۱۸۸۵ء اور ۱۸۹۱ء کے درمیان چھ سالوں کا فرق ہے ، ان چھ سالوں میں اقبال سات جاعتیں پاس کرتا ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے کسی ایک سال میں دو جاعتیں پاس کی ہوں گی -

۴- پہلی جاعت پاس کرنے کے بعد اقبال مولوی سید میر حسن سے ان کے گھر پر پڑھنے لگے تھے ، جس کی وجہ سے وہ پڑھائی میں بہت ہوشیار ہو گئے اور اس طرح انھوں نے ایک سال میں دو جاعتیں پاس کیں -

اب انگریزی رپورٹ کا اردو ترجمہ پیش کیا جاتا ہے -

''میں نے اسکول کا معائنہ کیا اور معیار (اسٹینڈرڈ) کے مطابق پرائمری حصہ کی تیسری اور پانچویں جاعتوں کا امتحان پہلی ، دوسری اور تیسری تاریخ (اپریل ۱۸۸۵ء) کو لیا - پانچویں جاعت کے ستر (۷۰) طلبا

میں سے سڑسٹھ (۶۷) طلباء اپر اسٹینڈرڈ کے امتحان میں شریک ہوئے ۔ ان میں سے گیارہ طلبا جنھوں نے ورنیکلر مڈل اسکول کا امتحان پاس کر لیا تھا ، کا صرف انگریزی میں امتحان لیا ۔ باقی چھپن (۵۶) طلبا کا ان کے تمام مضامین کا امتحان لیا ۔ اگرچہ ان میں سے بیس (۲۰) طلبا اپنے اپنے گاؤں کے پرائمری اسکولوں سے ورنیکلر میں اپر پرائمری اسکول کا امتحان پاس کر چکے تھے ۔ کامیاب ہونے والے طلبا کی تعداد چون (۵۴) تھی یعنی ۔

(i) گیارہ (۱۱) وہ طلبا جو ورنیکلر مڈل اسکول کا امتحان پاس کر چکے تھے ۔ ان میں تین ایسے طلبا ہیں جو معیار پر پورے نہیں اترے ، مگر رعائتی نمبر دے کر ان کو پاس کر دیا گیا ہے ۔

(ii) اپر پرائمری اسکول کے امتحان میں کامیاب ہونے والے بیس (۲۰) طلبا میں سے اٹھارہ (۱۸) ۔ ان میں چار (۴) طلبا کو رعائتی نمبر دیئے گئے ہیں ۔

(iii) باقی چھتیس (۳۶) طلبا میں سے پچیس (۲۵) کامیاب ہوئے ۔ ان میں سے بھی سات طلبا کو رعائتی نمبر دے کر پاس کیا گیا ہے ۔

اس جماعت میں میں نے گذشتہ سال کی طرح لڑکوں کو فارسی کی پڑھائی ، تشریح اور گرامر میں معیار سے کم پایا ہے ۔ اس پر توجہ کی ضرورت نہیں ہے ۔ جب یہ ذہن نشین رکھا جائے کہ یہ ایک بہت بڑی جماعت ہے اور ماسوائے مڈل پاس طلبا کے ، طلبا کو مختلف سیکشنوں میں میں تقسیم نہیں کیا گیا ، جیسے کہ بہت سے دوسرے اسکولوں میں کیا جاتا ہے ۔ اس حقیقت کو ذہن میں رکھتے ہوئے مجھے یہ کہنے میں کوئی ہچکچاہٹ نہیں ہے کہ میرے امتحان کا نتیجہ بہت تسلی بخش ہے چھوٹی سطح کے امتحان کے لیے چھہتر (۷۶) طلبا تھے ۔ اس کی تفصیل یہ ہے :

پہلی جماعت = ۴۰ (کچی اور پکی)
دوسری جماعت = ۳۶

ان میں سے صرف تینتالیس (۴۳) کامیاب ہوئے ۔ یعنی پہلی جماعت میں سے ستائیس (۲۷) پاس ہوئے ۔ ان میں چھ لڑکوں کو رعائتی نمبر دے کر پاس کیا گیا ۔ دوسری جماعت میں سے سولہ (۱۶) پاس ہوئے ۔ ان میں سے پانچ (۵) طلبا کو رعائتی نمبر دے کر پاس کیا گیا ۔ یہ نتیجہ جو دوسری جماعت

کا ہے ،زیادہ تسلی بخش نہیں ۔ فیل ہونے والے طلبا میں زیادہ تعداد ان طلبا کی ہے جو اردو املا میں ناکام ہوتے ہیں ۔

۸ اپریل ۱۸۸۵ء

(دستخط)
رائے گوپال سنگھ
قائم مقام انسپکٹر آف اسکولز
لاہور سرکل

اپر پرائمری اسکول اسٹینڈرڈ میں پاس ہونے والے طلبا کے نام :

۱۔ گردھاری لال ۔ ۲۔ نہال چند ۔ ۳۔ بہاری چند I ۔
۴۔ حسن دین I ۔ ۵۔ منگل سین ۔ ۶۔ فضل الٰہی ۔
۷۔ عبدالمجید ۔ ۸۔ پانڈا سنگھ ۔ ۹۔ بھگت رام ۔
۱۰۔ گوکل چند ۔ ۱۱۔ تارا چند ۔ ۱۲۔ کرم چند ۔
۱۳۔ مظفر احمد ۔ ۱۴۔ لال سنگھ ۔ ۱۵۔ کیسر سنگھ ۔
۱۶۔ سجن سنگھ ۔ ۱۷۔ بھگیرتھ لال ۔ ۱۸۔ پربھجن داس ۔

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

۱۹۔ دیوان چند ۔ ۲۰۔ منگل رام ۔ ۲۱۔ ملا مل I ۔
۲۲۔ محمدین ۔ ۲۳۔ سوہنی سنگھ ۔ ۲۴۔ لکھن داس ۔
۲۵۔ ہری چند ۔
۲۶۔ کھڑک سنگھ ۔ ۲۷۔ نہال چند II ۔ ۲۸۔ آکنڈومل ۔
۲۹۔ حویلی رام ۔ ۳۰۔ رلیا رام ۔ ۳۱۔ فقیر چند ۔
۳۲۔ حسن دین II ۔ ۳۳۔ مہر بخش ۔ ۳۴۔ لدھا سنگھ ۔
۳۵۔ مول سنگھ ۔ ۳۶۔ خوشحال داس ۔ ۳۷۔ حرم سنگھ ۔
۳۸۔ ملا مل II ۔ ۳۹۔ ابراہیم ۔

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

۴۰۔ اروڑا مل ۔ ۴۱۔ مغوہر لال ۔ ۴۲۔ لکشمن داس ۔
۴۳۔ علم دین ۔
۴۴۔ نند لال ۔ ۴۵۔ دل محمد ۔ ۴۶۔ تیرتھ رام ۔
۴۷۔ رکن الدین ۔ ۴۸۔ مبارک علی ۔ ۴۹۔ گیانی رام ۔ (گہنا رام)
۵۰۔ بدھا مل ۔ ۵۱۔ متھرا داس ۔

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

۵۲- عزیز الدین - ۵۳- دولت رام - ۵۴- عبدالعظیم -

طلبا جو اوئر پرائمری سب اسٹینڈرڈ کے امتحان میں کامیاب ہوئے :

۱- اقبال - ۲- اللہ رکھا - ۳- دیوان چند -
۴- کریم بخش - ۵- میراں بخش - ۶- جلال الدین -
۷- البرٹ - ۸- محمد دین - ۹- لبھو مل -
۱۰- بشو داس - ۱۱- فضل حسین - ۱۲- واجد علی -
۱۳- بلونت سنگھ - ۱۴- دیوان چند II - ۱۵- کیلاگ -
۱۶- رام دھاری - ۱۷- گیلان چند - ۱۸- اللہ رکھا -
۱۹- نرائن داس - ۲۰- ہیرا لال - ۲۱- صادق علی -

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے -

۲۲- سوہن لال - ۲۳- بخش اللہ - ۲۴- اصغر علی -
۲۵- جھنڈا خاں - ۲۶- محمد علی - ۲۷- محمد دین II -

دوسری جماعت میں سے :

۱- علم الدین - ۲- قائم دین - ۳- فضل الٰہی -
۴- محبوب علی - ۵- ٹیک چند - ۶- سندر داس -
۷- لبھو مل - ۸- محمد فیض - ۹- بسنت بہاری -
۱۰- کرم خاں - ۱۱- رلدو - ۱۲- دیوان چند -

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

۱۳- غلام محی الدین - ۱۴- شنکر داس -
۱۵- گنیش داس - ۱۶- حاکم خاں -

دستخط

رائے گوپال سنگھ
قائم مقام - انسپکٹر آف اسکولز
لاہور سرکل

اقبال کے محبوب صوفیہ

از

اعجاز الحق قدوسی

مذکورہ کتاب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ ہر بزرگ کے حالاتِ زندگی ، ان کی تبلیغی اور اصلاحی جد و جہد ، ان کے سیرت و اخلاق کے مختلف پہلو ان کی دینی خدمات ، اُن کی تصانیف ، ان کے دور کے وہ عوامل جن میں انہوں نے اپنی شمع ہدایت روشن کی ، تفصیل سے آ جائیں ، خاص طور پر اس فلسفے یا واقعہ کو جس کی بنا پر علامہ اقبال اُن سے متاثر ہوئے ہیں ، وضاحت سے پیش کیا ہے -

کتاب کی ترتیب صوفیائے کرام کے سنہ وفات کے لحاظ سے رکھی گئی ہے -

صفحات : ۶۵۰ قیمت : ۴۵ روپے

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

اشاریہ اقبال ریویو — اردو

(جولائی ۱۹۶۰ء - جنوری ۱۹۸۳ء)

مرتبہ افضل حق قرشی

اقبال ریویو کا اجرا اپریل ۱۹۶۰ء میں ہوا ۔ اس کے اجرا کا مقصد :

"ایسے مقالات پیش کرنا ہے جو اقبال کی زندگی ، شاعری اور حکمت کے مطالعہ پر مشتمل ہوں ، جو سیاسیات ، اخلاقیات ، تعلیم ، تاریخ ، معاشیات ، فلسفہ ، عمرانیات ، نفسیات ، ادب ، فن ، تقابلی مذاہب اور اسلامیات وغیرہ پر اقبال کے افکار کی تشریح و توضیح کریں یا جو ان موضوعات کے متعلق ہوں جن میں اقبال کو دلچسپی تھی ۔"

یہ سہ ماہی رسالہ ہے ۔ سال میں دو شمارے اردو اور دو انگریزی میں شائع ہوتے ہیں ۔

اس کے پہلے مدیر ڈاکٹر محمد رفیع الدین تھے ۔ جولائی ۱۹۶۵ء کی اشاعت سے بشیر احمد ڈار (۱۹۰۸ - ۱۹۷۹ء) مدیر ہوئے ۔ جنوری ۱۹۷۱ء کی اشاعت سے مندرجہ ذیل افراد پر مشتمل ایک مجلس ادارت ترتیب دی گئی :

ہادی حسن
خواجہ آشکار حسین
علی اشرف

سید عبدالواحد ، صدر مجلس ادارت ہوئے ۔ جولائی ۱۹۷۱ء کی اشاعت سے اراکین مجلس ادارت میں منظور احمد ، قاضی عبدالقادر اور ابوالقاسم مراد کے ناموں کا اضافہ ہوا ۔ جولائی ۱۹۷۲ء کی اشاعت سے مجلس ادارت

مندرجہ ذیل تین افراد پر ترتیب دی گئی :

ہادی حسن
نذیر احمد
خواجہ آشکار حسین

اکتوبر ۱۹۷۳ء کی اشاعت سے اراکین کے نام حذف کر دیے گئے۔

جولائی ۱۹۷۶ء کی اشاعت سے صوفی غلام مصطفیٰ تبسم (۱۸۹۹ء - ۱۹۷۸ء) صدر مجلس ادارت ہوئے۔ جنوری ۱۹۷۸ء کی اشاعت سے ڈاکٹر محمد باقر صدر مجلس ادارت ہوئے اور مندرجہ ذیل افراد پر مشتمل مجلس ادارت ترتیب دی گئی :

پروفیسر محمد سعید شیخ
ڈاکٹر عبدالسلام خورشید
پروفیسر خواجہ غلام صادق

مدیر ڈاکٹر محمد معز الدین ہوئے۔ جولائی ۱۹۸۲ء کی اشاعت سے ڈاکٹر وحید قریشی مدیر ہوئے اور اپریل ۱۹۸۳ء کی اشاعت تک وہی مدیر رہے۔

زیر نظر اشاریہ میں اقبال ریویو کی جلد ۱ - ۲۳ کے شماروں کو انڈکس کیا گیا ہے۔ اس میں اقبال ریویو حصہ اردو میں چھپنے والی نثری اور منظوم تحریروں میں سے مندرجہ ذیل شامل نہیں کی گئیں :

اقبال کی تحریروں سے اقتباسات ، تبصرے ، جن کا بلا واسطہ اقبال سے کوئی تعلق نہیں۔ منظومات ، اقبال کی منظومات اور دیگر شعراء کی وہ منظومات جو بلا واسطہ اقبال سے متعلق نہیں۔

ہر اندراج میں بالترتیب مندرجہ ذیل معلومات مہیا کی گئی ہیں :

مصنف ، عنوان ، مترجم گر کوئی ہے ، جلد نمبر ، شمارہ نمبر ، تاریخ اشاعت اور صفحات۔

آ

آزاد ، جگن ناتھ

- اقبال مغربی خاور شناسوں کی نظر میں ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۶۷ - ۸۳

الف

اعجاز احمد ، شیخ

- اقبال کی زندگی کا ایک ورق ، ۱ : ۴ (جنوری ۱۹۶۱ء) ، ۵۱ - ۵۷

اقبال ، سر شیخ محمد

- ترجمہ دیباچہ ہائے اقبال ؛ اسرار خودی ، رموز بیخودی و پیام مشرق ، مترجمہ محمد ریاض ۱۱ : ۴ (جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۱ - ۱۲
- فلک مشتری ؛ جاوید نامہ کے ایک جزو کا ترجمہ ، مترجمہ رفیق خاور ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۵۵ - ۷۲
- گلشن راز جدید مشمولہ زبور عجم : ترجمہ منظوم ، مترجمہ کوکب شادانی ۱۳ : ۴ (جنوری ۱۹۷۳ء) ، ۸۱ - ۸۵

اکبر علی خان :

- چند نوادر — بسلسلہ اقبالیات ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۷۹ - ۹۷
- چند نوادر — بسلسلہ اقبالیات ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ، ۵۱ - ۸۴

امین الاسلام ، محمد

- اقبال اور چند مغربی فلاسفہ ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ، ۸۴ - ۹۵

امین میر لگری ، ایس - اے - آر

- علامہ اقبال اور سائنس ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱۹۹ - ۲۰۸

الیس احمد

- تبصرہ ، اقبال کا نظریہ اخلاق مصنفہ سعید احمد رفیق ۴ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء) ، ۸۹ - ۹۱
- تبصرہ ، حدیث اقبال مصنفہ طیب عثمانی ندوی ۴ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳) ، ۸۸ - ۸۹

ب

پ

ت

تاج بخش ، غلام رضا

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ کویت ، ۹ : ۱ (اپریل ۱۹۶۸ء) ، ۶۲ ، ۶۵

تبسم ، صوفی غلام مصطفیٰ

- اقبال کے کلام میں موضوع اور ہیئت کی ہم آہنگی ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳) ، ۱۵ - ۲۳

ٹ

ٹونکی ، سید برکات احمد

- اتقان العرفان فی ماہیتہ الزمان ، مترجمہ حکیم محمود احمد برکاتی ، ۹ : ۲ (جولائی ۱۹۶۸ء) ، ۱ - ۵۷

ث

ثروت صولت

- اقبال کے ترکی زبان میں ترجمے ، ۱۶ : ۴ (جنوری ۱۹۷۶ء) ، ۵۵ - ۶۷
- اقبال اور تاریخ اسلام ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ، ۱۴۷ - ۱۷۹

ج

جعفری ، مرتضیٰ اختر

- اقبال اور اردو ، ۱۹ : ۲ (جولائی ۱۹۷۸ء) ، ۱ - ۱۰

جہانگیر عالم ، محمد

- اقبال کے خطوط جناح کے نام : اشاعت کی کہانی ، ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء) ، ۵۷ - ۶۵

جیلانی کامران

- فکر اقبال کے تہذیبی رویے ، ۲۴ : ۴ (جنوری ۱۹۸۴ء) ، ۶۱ - ۶۹

چ

ح

خ

د

ڈ

ش

شرر ، عبدالحلیم

- الحکم الرفاعیه ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ، ۱ - ۲۲

شعلان ، الشیخ الصاوی علی محمد

- لمحة علی ضربِ اقبال ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹ء) ، ۹۳

شفیقی عمدی پوری

- نیرنگِ خودی ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۲۰۹ - ۲۱۶

شہاب ، قدرت اللہ

- تعمیرِ ملت ، ۱۶ : ۲ (جولائی ۱۹۷۵ء) ، ۶۶ - ۶۹

شمیم نیازی

- اقبال اور دبو تیما ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ، ۶۱ - ۶۳

ص

صابر کلوروی :

- تبرکات اقبال ــ ایک جائزہ ، ۲۱ : ۴ (جنوری ۱۹۸۱ء) ، ۳۵ - ۵۹
- مکاتیب اقبال کے ماخذ ؛ ایک تحقیقی جائزہ ، ۲۳ : ۲ (جولائی ۱۹۸۲ء) ، ۳۷ - ۹۹

صالح الکبریٰ عرشی

- اقبال کی زندگی کا ایک گمشدہ ورق ، ۲ : ۴ (جنوری ۱۹۶۲ء) ، ۶۱ - ۷۴

صباح الدین عبدالرحمٰن ، سید

- تبصرہ ، زندہ رود مصنفہ ڈاکٹر جاوید اقبال ۲۱ : ۲ (جولائی ۱۹۸۰ء) ، ۹۵ - ۱۱۱
- تبصرہ ، زندہ رود جلد دوم مصنفہ ڈاکٹر جاوید اقبال ۲۲ : ۴ (جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۹۵ - ۱۳۳

صدیق جاوید

- علامہ اقبال اور حضرت رضؓ بلال ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳) ، ۱۸۹ - ۲۰۳

ع

غ

ف

فاروق ، برہان احمد

- اقبال کا تصور زماں و مکاں ، ۱۱ : ۴ (جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۶۱ - ۷۰

فاروق ، حافظ عباد اللہ

- جاوید نامہ ، ۴ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء) ، ۶۸ - ۸۷
- علامہ اقبال اور وحدت الوجود ، ۱۴ : ۴ (جنوری ۱۹۷۴ء) ، ۳۷ - ۵۹

فاروق ، محمد حمزہ

- اقبال اور مسئلہ فلسطین ، ۱۰ : ۲ (جولائی ۱۹۶۹) ، ۳۶ - ۵۶
- علم الاقتصاد ، ۱۶ : ۴ جنوری ۱۹۷۶ء) ، ۶۸ - ۷۵

فروز انفر ، بدیع الزمان

- خطاب ، یوم اقبال منعقد ایران ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹ء) ، ۲۶ - ۲۹
- مثنوی شریف - فروز انفر کی شرح کے مقدمات سے اقتباسات ، ترجمہ محمد ریاض ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۷۳ - ۸۷

فروغ احمد

- اقبال کا تصور خودی اور عقیدۂ آخرت ، ۲ : ۴ (جنوری ۱۹۶۲ء) ، ۱۷ - ۴۱
- اقبال کا فلسفۂ خودی اور تصور آخرت ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۹ - ۴۴
- فکر اقبال میں بلندی کا تصور ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ، ۱۳ - ۲۹
- خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی — ایک تنقیدی جائزہ ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۲۱۷ - ۲۳۳
- پس چہ باید کرد - - - ؟ اقبال کا عالمی منشور ، ۲۲ : ۴ (جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۵۷ - ۹۳

ق

گ

ل

م

- کلام اقبال میں تکریم انسانی کا عنصر ، ۱۴ : ۲ (جولائی ۱۹۷۳ء) ، ۴۵ - ۵۹
- اقبال اور معاشرے کی تعمیر نو ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ، ۶۳ - ۷۱
- چوہدری محمد حسین مرحوم ، اقبال دوست اور اقبال شناس ، ۱۶ : ۴ (جنوری ۱۹۷۶ء) ، ۲۵ - ۳۷
- تقدیر امم اور علامہ اقبال ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱ - ۳۵
- تبصرہ ، اقبال اور سوشلزم مصنفہ ایس - اے رحمان ، ۲۰ : ۲ جولائی ۱۹۷۹ء) ، ۱۰۲ - ۱۰۳
- تازہ بتازہ نوبنو تراکیب اقبال ، ۲۱ : ۴ (جنوری ۱۹۸۱ء) ، ۶۱ - ۷۳
- اقبال اور وحدت ملی ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ، ۸۱ - ۹۰ -

محمد شعیب

- اقبال کی فلاطونی تعبیر کا جائزہ ، ۵ : ۴ (جنوری ۱۹۶۵ء) ، ۷۹ - ۸۷

محمد شفیع

- اقبال کی بعض یادیں ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ، ۹۲ - ۹۸

محمد عثمان

- اقبال کی علم الاقتصاد ، ۴ : ۴ (جنوری ۱۹۶۴ء) ، ۹۲ - ۱۰۸
- خلیفہ عبدالحکیم : ایک مفکر اسلام ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۴۰ - ۴۹

محمد علی خان

- اقبال ، ایک پیامی شاعر ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۱ - ۶

محمد فاضل

- چند تاثرات ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ، ۵۰ - ۵۵

محمد مسعود احمد دیکھیے مسعود احمد ، محمد
محمد معزالدین دیکھیے معزالدین ، محمد

مسلم ضیائی

- غالب کی داستانِ محبت ، ۹ : ۴ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۱ - ۳۴

مشفق خواجہ

- اقبال اور مولوی احمد دین ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ، ۲۳ - ۴۰

مظفر حسین

- فکرِ اقبال کا ایک اہم پہلو ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ، ۱۸۱ - ۱۸۸

مظہری ، علی اصغر

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ زاہدان ، ایران ۸ : ۱ (اپریل ۱۹۶۷) ، ۱۵۲ - ۱۵۷

معز الدین ، محمد

- اقبال اور اتحاد ملت ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ، ۳۰ - ۳۵
- ممتاز حسن کی یاد میں ، ۱۵ : ۴ (جنوری ۱۹۷۵ء) ، ۱ - ۷
- علامہ اقبال اور عظمتِ انسانی ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۲۳۵ - ۲۴۶
- مولانا محمد علی جوہر اور علامہ اقبال ، ۱۹ : ۴ (جنوری ۱۹۷۹ء) ، ۱ - ۱۰

معینی ، سید عبدالواحد

- اقبال کے خطوط ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۱ - ۸
- اقبال اور بعض دوسرے شعرا ، ۴ : ۴ (جنوری ۱۹۶۴ء) ، ۲۶ - ۵۵
- اسرار خودی کا انتساب ، ۱۱ : ۴ (جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۱۳ - ۲۱
- بالِ جبریل ، پروفیسر این میری شمل کی کتاب ، اقبال کے دینی تصورات پر ایک تنقیدی محاکمہ ، مترجمہ سید یوسف بخاری ۱۲ : ۲ (جولائی ۱۹۷۱ء) ، ۸۴ - ۱۱۲
- اقبال کی تاریخ پیدائش ، ۱۲ : ۴ (جنوری ۱۹۷۲ء) ، ۷۷ - ۸۶

ن

ی

مرتبہ : افضل حق قرشی

تبصرۂ کتب

اقبال کا تصور خدا

(Iqbal's Concept of God)

مبصر : حسن اختر

گزشتہ چند ماہ سے ایم - ایس رشید کی انگریزی کتاب کا اقبالی حلقوں میں خاصا چرچا رہا ہے - اس کتاب کی آمد سے مخالفین اقبال کی خاصی حوصلہ افزائی ہوئی - خصوصاً وہ طبقہ جو بظاہر اقبال شناس مگر بہ باطن مخالفانہ جذبات رکھتا ہے ، اسے دیکھ کر بغلیں بجانے لگا چنانچہ نجی محفلوں میں اس کا تذکرہ عام ہوا اور ایک صاحب نے تو کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے نہ صرف کتاب کے مندرجات سے اتفاق کیا بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر اقبال کے بیان کردہ مطالب قرآنی کو گمراہ کن قرار دے دیا - اس کتاب کے آغاز ہی میں مصنف نے علامہ اقبال کو مذہبی مفکر ماننے سے انکار کیا ہے - بعض احباب نے معذرت خواہانہ رویہ اختیار کیا اور کہا کہ علامہ اقبال نے کب مذہبی مفکر ہونے کا دعویٰ کیا ہے - دوسرے الفاظ میں انھوں نے سلطان رشید کے دعوے کو بغیر غور و فکر کے قبول کر لیا اور یہ بھول گئے کہ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل ایک مذہبی مفکر ہی کر سکتا ہے ، اس کے علاوہ علامہ اقبال کی دوسری تحریریں بھی ان کے ایک مذہبی مفکر ہونے پر دال ہیں - محبانِ اقبال نے اسے ایک احمقانہ کتاب کہا جسے مخالفین نے ایک جذباتی ردِ عمل قرار دیا - یوں ہمیں اس کتاب کے دیکھنے کی شدید خواہش پیدا ہوئی - ۱۲۴ صفحات پر مشتمل اس کتاب کی قیمت ۱۰۰۵۰ ڈالر ہے - لہٰذا اسے خریدنا ہماری استطاعت سے باہر تھا چنانچہ کتاب کو لائبریری سے حاصل کر کے پڑھا اور حیران ہوا کہ اس قدر سطحی کتاب پر اتنا شور کیوں برپا ہے ؟

علامہ اقبال کے افکار سے اختلاف کا حق ہر شخص کو حاصل ہے ، مگر اختلاف علمی ہونا چاہیے ۔ علامہ اقبال پر قلم اٹھانے والے کو ان کی تمام تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہیے ۔ یہ بات اس شخص کے لیے اور بھی ضروری ہو جاتی ہے جو ان کے تصورِ خدا پر قلم اٹھا رہا ہو ۔ ان کے تصورِ خدا کو ان کے تصور خودی کی روشنی میں دیکھنا چاہیے ان کے یہ تصورات ان کے خطبات کے علاوہ ان کی دوسری اردو اور فارسی شعری تصنیفات میں بھی جا بجا ملتے ہیں مگر سلطان رشید نے علامہ کے صرف خطبات کا مطالعہ کیا ہے اور ان کے افکار کے بارے میں انگریزی زبان میں لکھی گئی صرف چھ کتابوں کا مطالعہ کیا ہے ۔ کتاب کے آخر میں دی گئی کتابیات کے مطالعہ سے بعض دلچسپ حقائق سامنے آتے ہیں ۔ انھوں نے یہ کتاب علامہ اقبال کے تصور خدا کے بارے میں تحریر کی ہے لٰہذا ہم توقع کرتے تھے کہ انھوں نے اقبال کی تصانیف اور ان کے بارے میں لکھی گئی کتب سے دوسرے مصنفین کی نسبت زیادہ استفادہ کیا ہوگا مگر حقیقت اس کے برعکس ہے ۔ انھوں نے علامہ اقبال کی صرف ایک کتاب پڑھی جبکہ برگساں کی چھ اور ہیگل کی تین کتابیں ان کے زیر مطالعہ رہیں ۔ اسی طرح انھوں نے اقبال کے بارے میں صرف چھ کتابیں پڑھیں مگر برگساں کے متعلق بارہ کتابوں کو بطور حوالہ استعمال کیا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ انھوں نے لکھا تو اقبال کے بارے میں مگر برگساں اور ہیگل کو زیادہ پڑھا اور اسی لیے اس نتیجہ پر پہنچے کہ علامہ اقبال کے افکار ہیگل اور برگساں سے مستعار ہیں ۔

علامہ اقبال نے ہیگل اور برگساں سے استفادہ ضرور کیا ہے لٰہذا ان کے افکار کہیں کہیں برگساں اور ہیگل سے مماثل نظر آتے ہیں ، مگر بنیادی فلسفہ ان کا اپنا ہے اور اگر اس کے ماخذ کو تلاش کرنا مقصود ہو تو وہ قرآن ، حدیث اور مسلم مفکرین کے ہاں نظر آئیں گے ۔ مصنف کے ادھورے مطالعہ کی یہی بنیادی خرابی ہے کہ وہ فوراً نتائج اخذ کر لیتا ہے اور پھر ان کو منوانے پر اصرار کرتا ہے ۔ سلطان رشید کا مطالعہ ناقص ہے اور وہ مغربی فلاسفہ سے بے حد متاثر نظر آتے ہیں ۔ چنانچہ اُن ہی کو سند مانتے ہیں ۔ وہ پہلے باب میں اقبال کے تصور خدا کو بیان کرنے کے لیے چار صفحات سے بھی کم مختص کرتے ہیں ، جب کہ ہیگل کے تصورات دوسرے باب میں بیان کرنے کے لیے سولہ سے زیادہ صفحات استعمال کرتے ہیں ۔

اسی طرح وہ برگساں کے تصورات کو آٹھ صفحات میں بیان کرتے ہیں ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اقبال کی بجائے ہیگل اور برگساں کے بارے میں لکھ رہے ہیں ۔ پھر ان کا انداز بیان بھی الجھا ہوا ہے ۔ وہ اقبال ، ہیگل اور برگساں کے نظریات کو الگ الگ بیان کرتے ہیں اور ان میں تطابق پیدا کرنے کی بہت کم کوشش کرتے ہیں البتہ فیصلے صادر کرنے میں خاصے فراخ دل ہیں ۔ وہ علامہ اقبال پر ہیگل کا اثر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''اقبال ہیگل کی منزل پر پہنچنے کے لیے ہیگل سے الگ راستہ اختیار کرتے ہیں ۔''

اس سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس بات کو ناپسند کرتے ہیں کہ اقبال نے Un-Hegelian rout کیوں اختیار کیا مگر جب وہ اقبال کا برگساں سے موازنہ کرتے ہیں تو لکھ دیتے ہیں کہ :

''جب ہم اقبال کے تصور خدا و فطرت پر غور کریں گے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ان پر برگساں کا اثر فیصلہ کن تھا ۔'' (ص ۳۳)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال ان کے خیال میں برگساں کی منزل پانے کی کوشش کر رہے تھے یا ہیگل کی ۔ دراصل علامہ نہ تو برگساں اور نہ ہیگل کی منزل کی تلاش میں تھے ۔ منزل کا پتہ تو انھیں قرآن مجید سے ملا تھا اور وہ بھی رومی کی رہنمائی میں ، جس کا سلطان رشید نے اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا ۔ اگر سلطان رشید مسلمان مفکرین خصوصاً رومی کا مطالعہ کرتے تو انھیں علامہ کی فکر پر ان کے گہرے اثرات ملتے بلکہ ہیگل اور برگساں پر بھی ان سے پہلے کے مسلمان مفکرین کے اثرات ، افکار کی مماثلت کی بنا پر ، دریافت کیے جا سکتے ہیں مگر سلطان رشید تو مغرب کے سحر میں گرفتار ہیں جسے اقبال توڑنا چاہتے تھے ۔

ہم نے ابھی ذکر کیا ہے کہ علامہ اقبال قرآن حکیم سے سب سے زیادہ متاثر تھے ۔ انھوں نے اپنے خطبات میں قرآن کو مسلمانوں کا آئین قرار دیا ہے اور اسی کی روشنی میں مسلم معاشرے کی تشکیل جدید پر زور دیا ہے ۔ وہ ہیگل اور برگساں کو نہیں بلکہ قرآن مجید کو اپنے افکار کی بنیاد بناتے ہیں اور اس کے لیے ان کے خطبات اور شاعری میں کئی حوالے موجود ہیں ، جن سے اقبالیات کا ایک عام طالب علم بھی واقف ہے ۔ سلطان رشید

کے دل میں بھی یہ بات کھٹکتی تھی ، لہٰذا انھوں نے علامہ اقبال کے قرآنی مطالب کو ماننے سے انکار کر دیا ۔ ہم آپ سب اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ قرآن مجید کی بے شمار تفاسیر لکھی گئی ہیں اور مفسرین نے بعض آیات کے مطالب بیان کرتے ہوئے ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے ۔ سلطان رشید نے خود قرآن مجید کے مطالب کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ دوسروں کی آرا پر انحصار کیا ہے ۔ اس سلسلے میں وہ خود مولانا ابوالکلام آزاد ، محمد علی اور فضل الرحمان سے متاثر ہیں اور انہیں کی آرا کو سند مانتے ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرات علامہ اقبال سے مختلف نظریات رکھتے تھے اور مسلمانوں کی اکثریت ان کے بعض سیاسی اور مذہبی افکار سے متفق نہیں ہے ۔ ان اصحاب کی آرا پر انحصار کرنے کی وجہ سے سلطان رشید کی اقبال سے مخالفت سمجھ میں آ جاتی ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ سلطان رشید خود کس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں ۔ ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ سلطان رشید ایڈنبرگ یونیورسٹی کے عربی اور اسلامیات کے شعبہ میں ایک محقق کی حیثیت سے ملازم ہیں مگر وہ قرآن اور اسلام کے مباحث بیان کرتے ہوئے کسی عربی کتاب کا حوالہ نہیں دیتے ۔ احادیث اور قرآن مجید کے عربی متن ان کے زیر نظر نہیں رہے ہیں ۔ معلوم نہیں وہ عربی اور اسلامیات کے شعبہ میں کیا تحقیق کر رہے ہیں ! جب کہ وہ اسلام کے بارے میں انگریزی زبان کے ذریعہ واقفیت حاصل کرتے ہیں ، مگر علامہ اقبال پر اعتراض کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنے تصور خدا کو مغربی ذرائع سے حاصل کیا ہے وہ اپنی کتاب کے تعارف میں رقم طراز ہیں :

''اقبال اپنے مغربی ذرائع سے حاصل کردہ ما بعد الطبیعاتی نتائج خصوصاً اپنے محدود تصور خدا کو قرآن اور اسلامی فکر کی روایت سے منسوب کرتے ہیں ، مگر ان کی یہ کوشش بھی ناکام ثابت ہوتی ہے ۔ قرآن مجید کے بارے میں ان کا رویہ خاص طور پر بے حد غیر ذمہ دارانہ ہے اور وہ علم الکلام اور تفسیر کی روایت کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیتے ہیں ۔ اقبال کا محدود خدا قرآن کے مکمل لا محدود اور محیط کل خدا سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا ۔ اقبال کا خدا کا شہودی تصور صوفیا کے وجودی تصور کے بہت قریب ہے ۔ یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کیوں کہ اقبال اور صوفیا کے بنیادی افکار مختلف ہیں ۔ خدا کے صوفیانہ تصور کا مطالعہ عیسیٰ نور الدین (شوآن) اور ابوبکر سراج الدین (مارٹن لنگز) کی

مدافعانہ تشریحات کی روشنی میں کیا گیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ یہ مسلمہ قرآنی عقیدہ کے خلاف ہے ۔ وحدت الوجود کی صوفیانہ تعلیمات کے مطالعہ سے صوفیانہ تجربات اور ان کی بطور نظریہ تشریح کے بارے میں پیچیدہ اور مشکل سوال پیدا ہوتے ہیں ۔ ایک معاصر مصنف ڈبلیو ٹی سٹیٹس نے اس مشکل سوال کو اپنی تحریروں کا موضوع بنایا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ صوفیا روحانی تجربے اور اس کی تشریح میں امتیاز قائم رکھنے میں ناکام رہے لہٰذا انہوں نے غلط نظریات وضع کر لیے ۔''

اس اقتباس میں انہوں نے علامہ اقبال پر ایک اعتراض تو وہی کیا ہے جس کا ہم گذشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ انھوں نے اپنے تصور خدا کی بنیاد مغربی ذرائع پر رکھی ہے ، حالاں کہ علامہ اقبال خود بہت اچھی عربی جانتے تھے اور انھوں نے بی ۔ اے میں عربی میں امتیازی پوزیشن حاصل کی تھی چنانچہ اسی بنیاد پر انھیں میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر منتخب کیا گیا تھا ۔ علامہ اقبال کا قرآن مجید کا مطالعہ براہِ راست تھا اور اسی لیے انھوں نے قرآن مجید کا مطلب بیان کرتے ہوئے عربی زبان پر انحصار کیا ہے اور مفسرین سے بعض مقامات پر اختلاف کیا ہے ۔ یہ بات سلطان رشید کو پسند نہیں آئی ۔ علامہ اقبال نے تو حسین بن منصور حلاج کے انا الحق کا مطلب بھی صوفیا کے بیان کردہ مطلب سے الگ بیان کیا ہے ۔ وہ اسے اثباتِ خودی کی ایک صورت قرار دیتے ہیں اور جب ہم کتاب الطواسین کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں علامہ سے اتفاق کرنا پڑتا ہے ۔ سلطان رشید کی سوچ محدود اور علم مستعار ہے ۔ اس لیے وہ محمد علی اور مولانا ابوالکلام آزاد کے بیان کردہ مطالب سے باہر نہیں جاتے ۔ وہ تو وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو بھی شوآن اور مارٹن لنگز کی آنکھ سے دیکھتے ہیں اور صوفیا کے روحانی تجربات کو ڈبلیو ٹی سٹیٹس کو پڑھ کر رد کر دیتے ہیں کیونکہ اس نے ان کو نکتہ چینی کا ہدف بنایا ہے ۔ جو شخص بات بات پر مغربی مفکرین کی رائے کو بیان کرتا اور ان کی حق پرستی کا قائل ہو اسے علامہ پر یہ اعتراض کس طرح زیب دیتا ہے کہ وہ مغربی مفکرین سے استفادہ کیوں کرتے ہیں سلطان رشید نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث کرتے ہوئے شوآن اور مارٹن لنگز کو اپنے نظریات کی بنیاد بنایا ہے ، حالاں کہ انھیں

ابن عربی اور حضرت مجدد الف ثانی کو براہِ راست پڑھنا چاہیے تھا اور انہیں کے حوالے سے اس بحث کو آگے بڑھانا چاہیے تھا ۔ وہ خود وحدت الوجود کے فلسفیانہ حقایق سے بے خبر ہیں ۔

انہوں نے تعارف میں اپنی بحث کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ علامہ کا تصور خدا محدود ہے یعنی وہ خدا کو غیر محدود کی بجائے محدود سمجھتے ہیں ۔ علامہ اقبال نے خطبات میں انسان کو محدود finite اور خدا کو غیر محدود یا infinite قرار دیا ہے ۔ جب وہ خدا کو بار بار غیر محدود کہتے ہیں تو پھر خدا ان کی نظر میں محدود کیوں کر ہوا ۔ انہوں نے اپنی شاعری میں بھی جہاں کہیں اللہ تعالیٰ کے وجود کو تشبیہات سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے وہاں بھی خدا کی لامکانی اور بے کرانی کا ہی ذکر کیا ہے ۔ بال جبریل کا ایک شعر اس وقت یاد آ رہا ہے وہ یہاں درج کرتا ہوں :

تو ہے محیط بے کراں میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

علامہ تو انسانی خودی کو بلند کرکے اس میں بھی بے کرانی کی صفات پیدا کرنا چاہتے ہیں ۔ بھلا وہ خدا کو محدود کس طرح مان سکتے ہیں ، لہذا ان کا یہ کہنا کسی طرح بھی درست نہیں کہ علامہ اقبال نے محدود خدا کا تصور پیش کیا ہے جو قرآن مجید کے خدا سے مطابقت نہیں رکھتا ۔ دراصل سلطان رشید نے نہ تو قرآن مجید کا غائر مطالعہ کیا ہے اور نہ علامہ اقبال کو غور سے پڑھا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے غلط نتائج اخذ کیے ہیں اگر وہ مغرب کے سحر سے آزاد ہوں تو شاید مشرق کی باتیں ان کی سمجھ میں آ سکیں :

علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

مجلہ ''اقبال ریویو''

مدیر : محمد منظور احمد
ناشر : اقبال اکیڈیمی ، مدینہ مینشن ، نارائن گوڑہ ، حیدر آباد دکن ، آندھرا پردیش (بھارت)
قیمت : فی شمارہ ۵ روپے - زرِ سالانہ ۱۶ روپے

اقبال اکیڈیمی حیدر آباد دکن کا زیر نظر سہ ماہی تنقیدی مجلہ ، ہندوستان میں اقبال شناسی ، اور حضرتِ علامہ کے فکرو فن سے اہلِ حیدر آباد کی دلچسپی و دل بستگی کے ضمن میں خاص اہمیت رکھتا ہے -

علامہ اقبال کو حیدر آباد دکن سے خصوصی تعلقِ خاطر تھا -[1] حیدرآباد دکن میں نواب بہادر یار جنگ ، غلام دستگیر رشید ، مولوی عبدالرزاق راشد اور تصدق حسن تاج نے مطالعۂ اقبال کی جو شمع روشن کی تھی ، وہ دکن کے متعدد نامور وابستگانِ علم و ادب (مثلاً ڈاکٹر یوسف حسین خاں ، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ، ڈاکٹر میر ولی الدین ، اشفاق حسین ، ابو ظفر عبدالواحد ، پروفیسر عزیز احمد ، سید عبدالواحد معینی ، ڈاکٹر غلام عمر خاں اور ڈاکٹر عالم خوندمیری کی علمی کاوشوں کے نتیجے میں روشن سے روشن تر ہوتی گئی ، لیکن مدیر ''اقبال ریویو'' کے بقول : ''اقبال کے مسلسل مطالعہ کے ضروری کام میں پچھلے پچیس برسوں میں کچھ وقفہ سا آ گیا - اقبال فہمی کی راہ میں کچھ مصلحتیں اور مروت آڑے آ گئی ، اور خواہ مخواہ ہی سہی ، لیکن ماحول کچھ ایسا بن گیا کہ اقبال سے وابستگی کو رجعت پسندی اور فرقہ پرستی قرار دے دیا گیا -'' ـــــ ان ناسازگار حالات کے باوجود اقبال فہمی کی سمت میں اہلِ حیدرآباد

۱- تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے :
(الف) ''اقبال اور حیدر آباد'' از نظر حیدر آبادی ، کراچی ۱۹۶۱ -
(ب) ''اقبال اور بزمِ اقبال'' از عبدالرؤف عروج -
(ج) ''مفکر پاکستان اور حیدرآباد دکن'' از حسام الدین غوری ، کراچی ۱۹۸۱ء -

کا سفر جاری رہا ۔ مجلس تعمیر ملت کے صدر خلیل اللہ حسینی کی مساعی سے اقبال کے فکرو فن سے عام دلچسپی بڑھتی گئی ۔ حتیٰ کہ ۱۹۵۹ء میں اقبال اکیڈیمی کا قیام عمل میں آیا ، جو فروغ اقبالیات کے ضمن میں ایک اہم واقعہ تھا ۔ اکیڈیمی نے اکتوبر ۱۹۷۷ء سے ''اقبال ریویو'' کے نام سے اپنا سہ ماہی مجلہ بھی شائع کرنا شروع کر دیا ۔

اس وقت تک ''اقبال ریویو'' کے نو شمارے شائع ہو چکے ہیں ۔ گوکہ آخری چند شماروں کا طباعتی معیار ، ابتدائی پرچوں سے قدرے فروتر ہے اور اشاعت میں باقاعدگی بھی نہیں رہی ، لیکن اہم بات یہ ہے کہ زیر نظر مجلے کی اشاعت کسی سرکاری امداد کے بغیر ، چند اقبال دوستوں کے ذاتی وسائل اور علامہ اقبال سے عقیدت و محبت کے بل بوتے پر ہو رہی ہے ۔ اجرائے مجلہ کے علاوہ اکیڈیمی کے کتب خانے میں اقبالیات سے متعلقہ کتابوں کا بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے ۔ اکیڈیمی ، اقبالیات پر متعدد کتابیں بھی شائع کر چکی ہے ۔ اسے فکر اقبال کا ایضان ہی کہنا چاہیے ۔ بہر صورت اقبال اکیڈیمی حیدرآباد دکن کی ان کاوشوں میں شریک تمام اقبال دوست ہدیہ تبرک کے مستحق ہیں ۔

بنیادی طور پر یہ مجلہ اردو میں شائع ہوتا ہے ، تاہم جولائی تا اکتوبر ۱۹۷۸ء کے شمارہ (ج ۱ ، ش ۴) میں ۳۶ صفحات کا انگریزی حصہ بھی شامل ہے ۔ ''اقبال ریویو'' میں اب تک ایک آدھ تحقیقی مضمون بھی شائع ہوا ہے (''اقبال کی بیاض سے کچھ نیا کلام'' از ڈاکٹر گیان چند ، جنوری ۱۹۸۲ء) مگر بحیثیت مجموعی ، مجلے کا مزاج تنقیدی ہے ، اور کچھ شبہ نہیں کہ زیر نظر نو شماروں میں ہندوستان کے معروف اقبال شناس علما مثلاً ڈاکٹر عالم خوندمیری ، پروفیسر سید سراج الدین ، جگن ناتھ آزاد ، اسلوب احمد انصاری ، ڈاکٹر عبدالحق وغیرہ کے بلند پایہ مقالات شائع ہو چکے ہیں ۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ ''اقبال ریویو'' میں شائع ہونے والے تمام مقالات براہ راست تنقید اقبال کے فکری و فنی موضوعات سے متعلق ہیں —— ''اقبال ریویو'' نے اب تک دو خاص اشاعتیں بھی پیش کی ہیں ۔ جنوری ۱۹۷۹ء کا شمارہ بہ عنوان : ''خصوصی اشاعت ، اقبالیات ماجد'' علامہ اقبال کے بارے میں مولانا عبدالماجد دریا بادی کی تحریروں پر مشتمل تھا ۔ جنوری ۱۹۸۰ء کے شمارے بہ عنوان : ''خصوصی اشاعت ، اقبالیات باقی'' میں جامعہ عثمانیہ حیدرآباد کے ایک نامور فرزند اور اقبال

کے عقیدت مند سید عبدالقیوم فانی کی تحریریں یک جا کی گئی ہیں ، مجموعی طور پر اس مجلے کی تحریروں میں تفہیمِ اقبال کا ایک مثبت رویہ کار فرما نظر آتا ہے ، جسے ہندوستان میں مطالعۂ اقبال کے عمومی مزاج میں ایک نیک فال کہا جا سکتا ہے ۔

(رفیع الدین ہاشمی)

• • •

مجلہ ''اقبالیات''

مدیر : پروفیسر آل احمد سرور
ناشر : اقبال انسٹی ٹیوٹ ، کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر
شمارہ ۱ : ضخامت ۲۳۲ صفحات ۔ قیمت -/۱۲ روپے
شمارہ ۲ : ضخامت ۲۷۴ صفحات ۔ قیمت -/۱۲ روپے

''اقبالیات'' اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر کا سالانہ مجلہ ہے ۔ یہ ادارہ مارچ ۱۹۷۹ء میں سرکاری تائید و سرپرستی سے وجود میں آیا تھا ، اس کا بنیادی کام علامہ اقبال کی زندگی اور ان کے فکر و فن کا مطالعہ ہے ، اس وقت تک ادارے کے زیر اہتمام ایم ۔فل کی ڈگری کے لیے متعدد اسکالروں نے ''اقبال کے خطوط کا تنقیدی مطالعہ'' ، ''حالی ، اکبر اور اقبال کی پیامی شاعری ـــــ ایک تقابلی مطالعہ'' ، ''اقبال اور ہیومینزم'' ، ''اردو نظم میں اقبال کا کارنامہ'' ، ''اقبال پر غالب کے فکرو فن کا اثر'' ، ''اقبال اور کشمیر'' اور اقبال کی اردو غزل کا تنقیدی مطالعہ'' جیسے موضوعات پر مقالات تیار کیے ہیں ۔ بعض دوسرے موضوعات پر بھی کام ہو رہا ہے ۔ چار اسکالر پی ایچ ۔ ڈی کے لیے تحقیق میں مصروف ہیں ۔ اس ادارے کے تحت متعدد سیمینار بھی منعقد ہوئے اور متعدد نامور علما نے توسیعی لیکچر دیے ، جنھیں کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے ۔ حیدرآباد دکن کے نامور عالم اور اقبال شناس ڈاکٹر عالم خوند میری وزٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے اقبال انسٹی ٹیوٹ میں مقیم رہے ، ان دنوں ڈاکٹر مسعود حسین خاں اسی حیثیت میں ادارے میں کام کر رہے ہیں ۔

زیرِ نظر مجلہ ''اقبالیات'' کے دونوں شمارے ، زیادہ اچھے مقالات پر

مشتمل ہیں ، جو ادارے کے زیر اہتمام منعقدہ سیمیناروں میں پیش کیے گئے ۔ پہلے شمارے کے تمام تر مقالات ، براہِ راست علامہ کی شاعری اور فن سے متعلق ہیں ، جب کہ دوسرے شمارے کا تقریباً نصف حصہ اقبال کے دو نامور معاصر شاعروں حسرت موہانی اور فانی بدایونی کے مطالعے کے لیے وقف کیا گیا ہے ـــــ دونوں شماروں میں ہندوستان کے نامور نقادان ادب اور اقبال شناسوں کے مقالات موجود ہیں ۔ مقالات پر ایک نظر ڈالنے سے دو تین باتوں کا احساس ہوتا ہے ۔ اول یہ کہ ان مقالات کا مزاج تحقیقی سے زیادہ تنقیدی اور تجزیاتی ہے ـــــ دوم یہ کہ ان میں علامہ کے افکار سے زیادہ ان کے فن پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے ، جیسے : ''اقبال کا اسلوبِ بیان'' ، ضرب کلیم کا اسلوب'' ، ''اقبال کا نظریۂ زبان'' ، ''اسلوبیاتِ اقبال'' ، ''اقبال کی شاعری اور پیکر تراشی'' ، وغیرہ ـــــ سوم یہ کہ منظومات کے تجزیاتی اور فنی مطالعے کا رحجان نمایاں ہے ۔ گویا ہندوستان کے ناقدینِ اقبال کا زاویۂ نقد و نظر پاکستان کی اقبالی تنقید سے قدرے مختلف ہے ۔ یہ امر اس لیے کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں رہتا کہ ہندوستان میں علامہ اقبال کی طرف ، مطالعۂ اقبال سے خاصے عرصے تک اغماض برتنے کے بعد ، توجہ منعطف ہوئی ہے ۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ اور اس کا زیر نظر مجلہ ''اقبالیات'' ہندوستان میں مطالعۂ اقبال کی پیش رفت میں نمایاں کردار ادا کر رہے ہیں ۔ سرکاری سرپرستی میں یہ سب کچھ انجام پانا ، ہندوستان میں فروغِ اقبالیات کے لیے ایک خوش آیند علامت ہے ، اور اس ضمن میں پروفیسر آل احمد سرور اپنی پُر جوش اور بھرپور مساعی کے لیے مبارک باد کے مستحق ہیں ۔

(رفیع الدین ہاشمی)